fenomenología

ROBERT SOKOLOWSKI

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

fenomenología SERIE

RED UTOPÍA, A.C.
jitanjáfora
M°relia EDITORIAL

INTRODUCCIÓN
A LA FENOMENOLOGÍA

ROBERT SOKOLOWSKI

fenomenología

SERIE

ROBERT SOKOLOWSKI

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS DE
Esteban Marín Ávila

FILOSOFÍA
FENOMENOLOGÍA

13

RED UTOPÍA, A.C.
jitanjáfora MORELIA Editorial
Red 2012

ROBERT SOKOLOWSKI

Introducción a la fenomenología

Primera Edición en castellano: Diciembre de 2012,
en Coedición Red Utopía, A.C.
jitanjáfora Morelia Editorial

ISBN 978-607-95854-5-7

Derechos reservados conforme a la ley, por la presente edición.

© TRADUCTOR: ESTEBAN MARÍN ÁVILA.
© jitanjáfora MORELIA Artes Gráficas (diseño y tipografía) y
© RED UTOPÍA, ASOCIACIÓN CIVIL.

Editor: José Mendoza Lara
Corregidora 712, Centro Histórico / Tel/Fax (01 443) 312 18 28
Morelia, Michoacán, México. 58000

La traducción de esta obra fue realizada
bajo la supervisión y con la colaboración de Antonio Zirión Quijano.

Título original: *Introduction to Phenomenology*
Publicado por: Cambridge University Press
1a. edición, 2000

© Robert Sokolowski 2000
© The Press Syndicate of the University of Cambridge 2000

Esta traducción se publica por convenio celebrado con:
El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cambridge, Inglaterra
(The Press Syndicate of the University of Cambridge)

Ilustraciones

... y podemos describir la casa en Parque Wyvenhoe como escondida entre los árboles, y al ganado como pastando en la pradera. (P. 107)

¿Cómo se verá el edificio Empire State cuando lo observemos en la noche desde el paseo de Brooklyn Heights? (P. 221)

Ilustración en la portada:
John Constable (1776-1837), *Wivenhoe Park, Essex*, 1816.
Colección Widener, National Gallery of Art, Washington, DC.
Tomada de: National Gallery of Art | NGA Images
<images.nga.gov>

Fotografía en la cuarta de forros:
Yellow and Red Empire State, NY
Copyright © Guillaume Gaudet
Se reproduce con permiso del autor.

CONSEJO EDITORIAL
CÍRCULO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA / SECCIÓN MÉXICO

e.m.clafen@prodigy.net.mx
http www.clafen.org.

SERIE Fenomenología

COORDINADOR:
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
CONSEJO DE REDACCIÓN:
PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ
ALBERTO GARCÍA SALGADO
MARINA LÓPEZ LÓPEZ
EMILIANO J. MENDOZA SOLÍS
IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ
EDITOR: JOSÉ MENDOZA LARA

EJEMPLAR Nº

Comunicate con: EL EDITOR!
redutac@gmail.com

Hechos a mano en michoacano

A
Owen J. Sadlier, O.S.F.

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda con el ahora fallecido Gian-Carlo Rota, por haberme sugerido el tema de este libro y por su apoyo y su ayuda mientras su redacción progresaba. En la introducción describo cómo surgió el concepto del libro en una conversación entre los dos. No poder compartir con él el trabajo concluido es tan sólo una de las muchas penas causadas por su reciente y súbita muerte.

Muchos amigos y colegas hicieron comentarios sobre los primeros borradores del manuscrito, y en varios lugares he utilizado no sólo sus ideas, sino también sus formulaciones. Estoy agradecido con John Brough, Richard Cobb-Stevens, John Drummond, James Hart, Richard Hassing, Piet Hut, John Smolko, Robert Tragesser y Kevin White. John McCarthy fue particularmente generoso con sus observaciones. Usé una versión anterior de este trabajo como base para un curso en The Catholic University of America, y agradezco la respuesta y las sugerencias de los estudiantes que participaron en él. Algunas frases de Amy Singer fueron especialmente útiles. Finalmente, debo a Francis Slade pensamientos y formulaciones que utilicé a lo largo de todo el libro, especialmente sus ideas acerca de la modernidad, en las que me apoyé para el contenido del último capítulo.

Este libro está dedicado al Hermano Owen J. Sadlier, O.S.F., cuya generosidad y juicio filosófico han significado tanto para aquellos que tienen la fortuna de ser sus amigos.

INTRODUCCIÓN

Origen y propósito del libro

El proyecto de escribir este libro comenzó en una conversación que tuve con Gian-Carlo Rota en la primavera de 1996. En ese entonces él estaba dando clases de filosofía y matemáticas como profesor visitante en The Catholic University of America.

En muchas ocasiones Rota había llamado la atención sobre una diferencia entre los matemáticos y los filósofos. Los matemáticos, decía, tienden a absorber los escritos de sus predecesores directamente en su propio trabajo. No comentan sobre los escritos de los matemáticos anteriores aun cuando hayan sido muy influidos por ellos. Simplemente hacen uso del material que encuentran en los autores que leen. Cuando se hacen avances en las matemáticas, los pensadores posteriores condensan los hallazgos y siguen adelante. Pocos matemáticos estudian los trabajos de los siglos pasados; comparados con las matemáticas contemporáneas, esos viejos escritos casi les parecen obras de niños.

En filosofía, en contraste, las obras clásicas a menudo se conservan religiosamente más como objetos de exégesis que como recursos para ser explotados. Rota observó que los filósofos no tienden a preguntar: «¿A dónde vamos a partir de aquí?». En lugar de ello, nos informan acerca de las doctrinas de los pensadores más importantes. Son más propensos a comentar trabajos anteriores que a parafrasearlos. Rota conocía el valor de los comentarios, pero creía que los filósofos debían hacer más que eso. Además de ofrecer exposiciones, deberían abreviar los viejos escritos y abordar directamente los asuntos, hablando con su propia voz e incorporando en su propio trabajo lo que sus predecesores han hecho. Deberían extraer tanto como comentar.

Fue en este contexto que Rota me dijo, después de una de mis clases, mientras tomábamos café en la cafetería de la Escuela de Derecho Columbus de la universidad: «Deberías escribir una introduc-

ción a la fenomenología. Sólo escríbela. No digas lo que Husserl o Heidegger pensaron; sólo dile a la gente lo que es la fenomenología. Sin título elegante; llámala una introducción a la fenomenología».

Me pareció que era un consejo muy bueno. Hay muchos libros y artículos que comentan sobre Husserl; ¿por qué no tratar de imitar las varias introducciones que él mismo había escrito? Parecía correcto hacerlo porque la fenomenología puede seguir contribuyendo de manera importante a la filosofía actual. Su capital intelectual dista de estar agotado y su energía filosófica está ampliamente inexplotada.

La fenomenología es el estudio de la experiencia humana y de los modos en que las cosas se nos presentan ellas mismas en y a través de dicha experiencia. La fenomenología pretende restaurar el sentido de la filosofía que uno encuentra en Platón. Además, no sólo es un renacimiento de anticuario, sino un renacimiento que hace frente a la problemática que plantea el pensamiento moderno. Va más allá de los antiguos y de los modernos, y lucha por reactivar la vida filosófica en nuestras circunstancias actuales. Mi libro fue escrito, por lo tanto, no sólo para informar a los lectores acerca de un movimiento filosófico particular, sino para ofrecer la posibilidad de pensar filosóficamente en un momento en que dicho pensamiento es seriamente puesto en cuestión o ampliamente ignorado.

Ya que este libro es una introducción a la fenomenología, utilizo el vocabulario filosófico desarrollado en esa tradición. Empleo términos como «intencionalidad», «evidencia», «constitución», «intuición categorial», «mundo de la vida» e «intuición eidética». Sin embargo, no comento sobre dichos términos como si fueran ajenos a mi propio pensamiento; los utilizo. Creo que nombran fenómenos importantes y quiero hacer que estos fenómenos sean accesibles a los lectores de este libro. No rastreo, en esta obra, la manera en que estos y otros términos surgieron en los escritos de Husserl y en el trabajo de Heidegger, Merleau-Ponty y otros fenomenólogos; uso las palabras directamente porque aún tienen vida consigo. Es legítimo, por ejemplo, hablar acerca de la evidencia como tal y no solamente acerca de lo que Husserl dijo acerca de la evidencia. Estos términos no tienen por qué ser explicados solamente mostrando la

manera en que otras personas los han utilizado. Para sacar provecho de ellos no necesitamos prenderlos con alfileres en la pared.

Dejaré un panorama histórico de la fenomenología para el apéndice de este libro. Por el momento, recordemos simplemente que Edmund Husserl (1859-1938) fue el fundador de la fenomenología, y que su obra *Investigaciones lógicas* puede ser considerada con justicia el planteamiento inicial del movimiento. El libro apareció en dos partes, en 1900 y en 1901, así que la fenomenología comenzó con el amanecer del nuevo siglo. Ahora que estamos al final de ese periodo, podemos mirar atrás casi cien años de historia del movimiento. Martin Heidegger (1889-1976), un discípulo, colega, y más tarde rival de Husserl, fue la otra figura importante en la fenomenología alemana. El movimiento también floreció en Francia, donde fue representado por autores como Emmanuel Levinas (1906-1995), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1907-1960) y Paul Ricoeur (n. 1913).* Hubo desarrollos significativos en la Rusia prerrevolucionaria y en Bélgica, España, Italia, Polonia, Inglaterra y los Estados Unidos. La fenomenología influenció muchos otros movimientos filosóficos y culturales, como la hermenéutica, el estructuralismo, el formalismo literario y la deconstrucción. Durante todo el siglo veinte, ha sido el mayor componente de lo que se llama filosofía «continental», en oposición a la tradición «analítica» que ha caracterizado a la filosofía en Inglaterra y Estados Unidos.

*La fenomenología y el tema de las apariencias***

La fenomenología es un movimiento filosófico significativo porque se enfrenta muy bien al problema de las apariencias. El tema de las apariencias ha sido parte del interrogar humano desde los inicios de la filosofía. Los sofistas manipulaban las apariencias a través de la magia de las palabras y Platón respondió a lo que dijeron. Desde

* Paul Ricoeur murió en 2005. (*N. del T.*)

** El término inglés «*appearance*» tiene los sentidos de «apariencia» y de «aparición», y en este libro se traduce de una manera o de otra de acuerdo con el contexto. (*N. del T.*)

entonces, las apariencias se han multiplicado y magnificado enormemente. No sólo las generamos mediante las palabras que se hablan o escriben de una persona a otra, sino a través de los micrófonos, los teléfonos, las películas y la televisión, así como a través de las computadoras y del Internet, y mediante la propaganda y la publicidad. Los modos de presentación y de representación proliferan, y surgen cuestiones fascinantes: ¿En qué difiere un mensaje de correo electrónico de una llamada telefónica y de una carta? ¿Quién se dirige a nosotros cuando leemos una página web? ¿Cómo se modifican los hablantes, los oyentes y la conversación por la manera en que nos comunicamos ahora?

Uno de los peligros que enfrentamos hoy en día consiste en que con la expansión tecnológica de las imágenes y las palabras, todo parece deshacerse en meras apariencias. Podríamos formular este problema en términos de los tres temas de los todos y las partes, la identidad en las multiplicidades, y la presencia y la ausencia: parece que en este momento estamos inundados de fragmentos sin todos, de multiplicidades despojadas de identidades, y de múltiples ausencias sin ninguna presencia real duradera. Tenemos *bricolage* y nada más, y creemos que incluso podemos inventarnos aleatoriamente a nosotros mismos, ensamblando, a partir de los pedazos y migajas que encontramos a nuestro alrededor, identidades convenientes y placenteras, pero transitorias. Recogemos fragmentos en busca de un resguardo contra nuestra ruina.

En contraste con esta manera posmoderna de entender la apariencia, la fenomenología, en su forma clásica, insiste en que las partes sólo se pueden entender contra el trasfondo de los todos apropiados, en que las multiplicidades de la aparición albergan identidades, y en que las ausencias sólo tienen sentido puestas en juego con las presencias que pueden alcanzarse a través de ellas. La fenomenología insiste en que la identidad y la inteligibilidad están disponibles en las cosas, y en que nosotros mismos nos definimos como aquellos a quienes se dan tales identidades e inteligibilidades. Podemos evidenciar el modo en que las cosas son; al hacerlo descubrimos objetos, pero también nos descubrimos a nosotros mismos, precisamen-

te como dativos de la revelación, como aquellos ante quienes las cosas aparecen. No sólo podemos pensar las cosas que se nos dan en la experiencia; también podemos entendernos a nosotros mismos en tanto que las pensamos. La fenomenología es precisamente esta clase de comprensión: *la fenomenología es el descubrimiento que la razón hace de sí misma en la presencia de objetos inteligibles.* Se le presentan al lector los análisis de este libro como una aclaración de lo que significa para nosotros dejar que las cosas aparezcan y ser los dativos para su aparición. Muchos filósofos han sostenido que tenemos que aprender a vivir sin «verdad» y sin «racionalidad», pero este libro intenta mostrar que podemos y tenemos que ejercitar la responsabilidad y la veracidad si es que hemos de ser humanos.

Bosquejo del libro

Mi introducción a la fenomenología utiliza por lo general la terminología formulada por Husserl, la cual se ha vuelto estándar en el movimiento. En el Capítulo I discuto la intencionalidad, el asunto central en la fenomenología, y explico por qué es un tema importante en nuestra actual situación filosófica y cultural. El Capítulo II desarrolla un ejemplo simple del tipo de análisis que la fenomenología suministra, para darle al lector noción de su estilo de pensamiento. El Capítulo III examina tres temas principales en la fenomenología: el de los todos y las partes, el de la identidad en las multiplicidades, y el de la presencia y la ausencia. Estas tres estructuras formales impregnan la fenomenología, y si estamos alerta a su presencia se puede captar con mayor facilidad el meollo de muchas cuestiones. También diría que, mientras que los temas de los todos y las partes y de la identidad en multiplicidades (uno en muchos) se encuentran en casi todas las escuelas filosóficas, el estudio explícito y sostenido de la presencia y la ausencia es original en la fenomenología.

En este punto del libro, una vez que hayamos presentado algunos análisis fenomenológicos, será posible retroceder y explicar lo que es la fenomenología en cuanto filosofía, y mostrar la manera como su forma de pensar difiere de la de la experiencia prefilosófica. Esta

definición inicial de la fenomenología se da en el Capítulo IV, donde «la actitud fenomenológica» se distingue de «la actitud natural».

Los tres siguientes capítulos desarrollan investigaciones fenomenológicas concretas en diferentes áreas de la experiencia humana. El Capítulo V contempla la percepción y sus dos variantes, la memoria y la imaginación. En él se examina lo que podríamos denominar la transformación «interna» de nuestras percepciones; además de ver y escuchar cosas, también rememoramos, anticipamos y fantaseamos, y al hacerlo vivimos una vida de conciencia privada e incluso secreta. El Capítulo VI se vuelve hacia una transformación más pública de nuestras percepciones, a las palabras, las imágenes y los símbolos. Aquí somos conscientes de cosas externas que no son meramente percibidas, sino interpretadas como imágenes o palabras u otras clases de representaciones. Finalmente, el Capítulo VII presenta el tema del pensamiento categorial, en el cual no sólo percibimos cosas, sino que las articulamos, permitiendo que se manifiesten ya no simplemente objetos, sino disposiciones y estados de cosas. En el pensamiento categorial pasamos de la experiencia de objetos simples a la presentación de objetos inteligibles. Este capítulo también contiene un importante tratamiento de los significados, los sentidos y las proposiciones. Procura dar cuenta de los «conceptos» y de los «pensamientos» como de cosas más públicas de lo que comúnmente se concede; trata de mostrar que los sentidos y las proposiciones no son entidades psicológicas, mentales o conceptuales. Cuando se discute la naturaleza de la verdad, entender las proposiciones y los sentidos de la manera correcta es un asunto crucial, especialmente en el clima filosófico generado por la filosofía moderna. Así pues, en los Capítulos V a VII se ofrecen descripciones fenomenológicas de tres dominios de la experiencia: el campo «interno» de la memoria y la imaginación, el campo «externo» de los objetos percibidos, las palabras, las imágenes y los símbolos, y el campo «intelectual» de los objetos categoriales.

El Capítulo VIII examina al yo o al ego como la identidad establecida dentro de todas las intencionalidades previamente descritas. Se describe al yo como el agente responsable de la verdad. Éste se

identifica en el interior de los recuerdos y las anticipaciones, así como en la experiencia intersubjetiva, y él lleva a cabo los actos cognoscitivos mediante los cuales se presentan los objetos más elevados, los intelectuales, como los estados de cosas y los grupos. El yo es quien se responsabiliza por las afirmaciones que hace. La cuestión del yo conduce lógicamente, en el Capítulo IX, al tema del tiempo y de la conciencia del tiempo interno, los cuales subyacen a la identidad del yo. La temporalidad es la condición de las percepciones, de los recuerdos, de las anticipaciones y del yo que vive en ellos. Finalmente, el Capítulo X examina el mundo habitado por el yo, el «mundo de la vida», dentro del cual experimentamos de manera inmediata las cosas que nos rodean. Este mundo es el fundamento sobre el cual se basan las ciencias naturales modernas. Las ciencias no nos proporcionan ninguna alternativa al mundo en que vivimos, sino que surgen de él y deben ser integradas en él. Este capítulo también discute, muy brevemente, el tema de la intersubjetividad.

El Capítulo XI se vuelve hacia lo que podríamos llamar la fenomenología de la razón. Examina no solamente las diversas intencionalidades que ejercemos, sino específicamente aquellas que conducen a la verdad de las cosas, aquellas que podrían denominarse «evidencias». Especialmente, en este capítulo se puede observar cómo la fenomenología considera que la mente humana y la razón humana están ordenadas a la verdad. El Capítulo XII discute la intuición eidética, el tipo de intencionalidad que revela los rasgos esenciales de las cosas, rasgos de los que las cosas no podrían prescindir. La evidencia eidética no alcanza sólo verdad factual, sino verdad esencial. Este capítulo es un desarrollo adicional de la fenomenología de la razón.

Los últimos dos capítulos del libro vuelven a la cuestión de qué es la fenomenología. En el Capítulo IV la fenomenología se describió de manera inicial, pero ahora es posible dar una descripción más completa. El Capítulo XIII expone el tema de la naturaleza del pensamiento filosófico distinguiendo la reflexión fenomenológica de lo que he llamado reflexión proposicional (uno de los temas en el Capítulo VII). Aquí muestro que la filosofía, o la fenomenología, no es

una mera clarificación de significados, sino algo que excava más hondo. Las distinciones estudiadas en este capítulo ponen de manifiesto con mayor claridad tanto lo que es la filosofía como lo que son los conceptos, los sentidos y las proposiciones.

Finalmente, en el Capítulo XIV trato de describir la fenomenología contrastándola con la modernidad y la posmodernidad, y añado una breve observación sobre cómo se la puede distinguir de la filosofía tomista. Defino a la fenomenología localizándola dentro de nuestra situación histórica actual. La filosofía moderna tiene dos elementos principales: la filosofía política y la epistemología, y la fenomenología sólo se ocupa explícitamente del último. Como quiera que sea, puesto que considera que la razón humana está ordenada a la evidencia y la verdad, la fenomenología puede también ocuparse de manera indirecta de cuestiones modernas de teoría política. Si la especificidad de los seres humanos consiste en su habilidad para ser veraces, entonces la política y la ciudadanía cobran un sentido distintivo.

Por considerar a la razón como teleológicamente encauzada hacia la verdad, la fenomenología se asemeja a la filosofía tomista, que representa una manera premoderna de entender el ser y la mente; pero difiere del tomismo en que no aborda a la filosofía desde el interior de la revelación bíblica. De diferentes maneras, la fenomenología y el tomismo son alternativas al proyecto moderno, y el cotejar la una con la otra aclara más en qué consiste la fenomenología como una forma de filosofía.

Este libro introduce al lector en la terminología y en las ideas de uno de los desarrollos más importantes de la filosofía en el siglo veinte. Este desarrollo, la fenomenología, no pertenece solamente al pasado; puede sernos de ayuda en el esfuerzo por recordarnos a nosotros mismos, al inicio de un nuevo siglo y de un nuevo milenio, las cosas que nunca podemos olvidar por completo. El libro comenzó en una conversación entre la matemática y la filosofía; ojalá pueda ayudarnos a cultivar la vida de la razón que se expresa en estas dos aventuras humanas.

❖ § ❖

CAPÍTULO I
¿QUÉ ES LA INTENCIONALIDAD Y POR QUÉ ES IMPORTANTE?

El término más íntimamente asociado con la fenomenología es «intencionalidad». La doctrina medular en la fenomenología es la enseñanza de que todo acto de conciencia que ejecutamos, toda experiencia que tenemos, es intencional: es esencialmente «conciencia de» o una «experiencia de» una cosa u otra. Toda nuestra conciencia está dirigida hacia objetos. Si veo, veo un objeto visual, tal como un árbol o un lago; si imagino, mi imaginar presenta un objeto imaginario, tal como un automóvil que visualizo descendiendo un camino; si estoy ocupado en recordar, recuerdo un objeto pasado; si me dedico a juzgar, intenciono un estado de cosas o un hecho. Todo acto de conciencia, toda experiencia, está correlacionado con un objeto. Todo intencionar tiene su objeto intencionado.

Debemos advertir que este sentido de «intencionar» o «intención» no debe confundirse con «intención» como el propósito que tenemos en mente al actuar («Él compró madera con la intención de construir una cabaña»; «Ella intentó terminar la carrera de derecho un año después»). La noción fenomenológica de intencionalidad se aplica primariamente a la teoría del conocimiento, no a la teoría de la acción humana. El uso fenomenológico de la palabra es un tanto extraño porque va en contra del uso ordinario, donde tiende a emplearse «intención» en el sentido práctico; el uso fenomenológico casi siempre evocará el sentido de la intención práctica como una insinuación. Sin embargo, «intencionalidad» y los términos de la familia se han vuelto términos técnicos en la fenomenología, y en una discusión de esta tradición filosófica no hay manera de evitarlos. Tenemos que hacer la adaptación y entender que la palabra significa primariamente intenciones mentales o cognoscitivas, y no prácticas. En fenomenología, «intencionar» significa la relación de conciencia que tenemos con un objeto.

El predicamento egocéntrico

Así pues, la doctrina de la intencionalidad establece que todo acto de conciencia está dirigido hacia un objeto de algún tipo. La conciencia es esencialmente conciencia «de» una cosa u otra. Ahora bien, cuando se nos presenta esta enseñanza, y cuando se nos dice que esta doctrina está en el núcleo de la fenomenología, bien podríamos reaccionar con un sentimiento de decepción. ¿Qué tiene de importante esta idea? ¿Por qué la fenomenología ha de hacer tanto alboroto a propósito de la intencionalidad? ¿No es completamente obvio para todos que la conciencia es conciencia de algo y que la experiencia es experiencia de un objeto de algún tipo? ¿Necesitan ser consignadas tales trivialidades?

Necesitan efectivamente ser afirmadas porque en la filosofía de los últimos trescientos o cuatrocientos años la conciencia y la experiencia humanas han venido a ser entendidas de una manera muy diferente. En las tradiciones de Descartes, Hobbes y Locke, que dominan nuestra cultura, se nos dice que cuando somos conscientes estamos primariamente conscientes de nosotros mismos o de nuestras propias ideas. Se toma la conciencia como una burbuja o una cabina cerrada; la mente viene en una caja. Las impresiones y los conceptos tienen lugar en este espacio cerrado, en este círculo de ideas y experiencias, y nuestro estar consciente se dirige a ellas y no directamente a las cosas «afuera». Podemos tratar de llegar afuera haciendo inferencias: podemos razonar que nuestras ideas tuvieron que haber sido causadas por algo externo, y podemos construir hipótesis o modelos de cómo deben ser aquellas cosas, pero no estamos en contacto directo con ellas. Llegamos a las cosas solamente razonando a partir de nuestras impresiones mentales, no porque las tengamos presentes ante nosotros. Nuestra conciencia, en primer lugar y antes que nada, no es «de» ninguna cosa en absoluto. Más bien estamos atrapados en lo que se ha denominado un «predicamento egocéntrico»; al comienzo sólo podemos estar realmente seguros de nuestra propia existencia consciente y de los estados de esa conciencia.

Lo que sabemos acerca del cerebro y del sistema nervioso refuerza esta forma de entender la conciencia humana. Parece incuestionable que todo lo relativo al conocimiento tiene que suceder «dentro de la cabeza», y que sólo podemos estar directamente en contacto con nuestros propios estados cerebrales. Una vez en una conferencia oí decir a un famoso científico del cerebro, casi al borde de las lágrimas, que después de tantos años de estudiar el cerebro seguía sin poder explicar cómo «ese órgano color aguacate dentro de nuestros cráneos» podía ir más allá de sí mismo y alcanzar el mundo. Yo incluso me aventuraría a decir que casi todo aquel que ha ido a la universidad y ha tomado algunos cursos de fisiología, neurología o psicología tendría la misma dificultad.

Estos modos filosóficos y científicos de entender la conciencia se han difundido considerablemente en nuestra cultura, y el predicamento egocéntrico en el que nos fuerzan a entrar nos causa gran desazón. Instintivamente sabemos que no estamos atrapados en nuestra propia subjetividad, estamos seguros de que vamos más allá de nuestros cerebros y de nuestros estados mentales internos, pero no sabemos cómo justificar esta convicción. No sabemos cómo mostrar que nuestro contacto con el «mundo real» no es una ilusión ni una mera proyección subjetiva. En general no tenemos idea de cómo llegamos a salir de nosotros mismos, y probablemente nos limitamos a lidiar con este asunto ignorándolo y esperando que nadie nos pregunte al respecto. Cuando tratamos de pensar acerca de la conciencia humana, comenzamos con la premisa de que estamos completamente «dentro», y nos sentimos muy perplejos sobre cómo podríamos alguna vez llegar «afuera».

Si estamos privados de intencionalidad, si no tenemos un mundo en común, entonces no nos adentramos en una vida de razón, evidencia y verdad. Cada uno de nosotros se vuelve hacia su propio mundo privado, y en el orden práctico cada quien hace lo suyo: la verdad no nos plantea ninguna exigencia. Una vez más, sabemos que este relativismo no puede ser la última palabra. En efecto, discutimos entre nosotros sobre cuáles son los hechos y sobre qué es lo que se debe hacer, pero filosófica y culturalmente nos parece difícil rati-

ficar nuestra ingenua aceptación de un mundo común y nuestra capacidad para descubrir y comunicar lo que es. La negación de la intencionalidad tiene como su correlato la negación de la orientación de la mente hacia la verdad.

En la novela *Murphy*, de Samuel Beckett, puede encontrarse una vívida expresión del predicamento egocéntrico. Como a un tercio del camino a través del libro, en el capítulo 6, Beckett interrumpe su narrativa para emprender «una justificación de la expresión "mente de Murphy"». Dice que no intentará describir «cómo era realmente este aparato», sino únicamente «lo que él mismo sentía y se figuraba que era». La imagen que presenta es la que hemos encontrado que es demasiado común: «La mente de Murphy se imaginaba a sí misma como una gran esfera hueca, herméticamente cerrada al universo fuera de ella». Aquí la mente, con su «mundo intramental», allá el afuera, el «mundo extramental», cada uno aislado del otro. Sin embargo, la mente no se empobrece por estar confinada de ese modo; más bien, todo en el universo exterior puede ser representado en el interior, y las representaciones son, de acuerdo con Beckett, o «virtuales, o reales, o virtuales ascendiendo a reales, o reales descendiendo a virtuales». Estas partes de la mente se diferencian unas de otras: «la mente sentía que su parte real estaba arriba y era brillante, su parte virtual estaba abajo y se desvanecía en la oscuridad».

La mente no está sólo situada en oposición al universo o al mundo real; está también situada en oposición al cuerpo, que es la otra parte de Murphy: «Por eso Murphy se sentía dividido en dos, un cuerpo y una mente». De un modo u otro, el cuerpo y la mente interactúan. «Tenían trato, aparentemente, de otra forma él no habría podido saber que tenían alguna cosa en común. Pero él sentía que su mente era compacta y no entendía a través de qué canal se efectuaba la interacción ni cómo las dos experiencias llegaban a traslaparse.» El aislamiento de la mente respecto del cuerpo implica un aislamiento de la mente respecto del mundo: «Estaba dividido, una parte de él nunca dejó este aposento mental que se imaginaba como una esfera llena de luz desvaneciéndose en la oscuridad, porque no había salida». Cómo podía el cuerpo influir en la mente, o la mente

en el cuerpo, siguió siendo para Murphy un completo misterio: «El desarrollo de lo que parecía como una colusión entre aquellos completos extraños siguió siendo para Murphy tan ininteligible como la telequinesis o la botella de Leiden, y del mismo escaso interés».[1]

El predicamento cartesiano que describe Beckett, con la mente considerada como esa enorme esfera hueca, llena de luz pero desvaneciéndose en la oscuridad, aislada tanto del mundo como del cuerpo, es la desafortunada situación en la que se encuentra la filosofía en nuestro tiempo. Es la situación cultural, la autocomprensión humana, dentro de la cual debe comenzar la filosofía. Muchos de nosotros no sabemos cómo evitar comprender nuestras propias mentes del modo en que el Murphy de Beckett entiende la suya. Este dilema epistemológico es el blanco de la doctrina de la intencionalidad.

El carácter público de la mente

No es en absoluto ocioso, por lo tanto, poner la intencionalidad en el primer plano y hacer de ella el centro de la reflexión filosófica. No es trivial decir que la conciencia es «conciencia de» objetos; por el contrario, esta afirmación se opone a muchas creencias comunes. Una de las mayores contribuciones de la fenomenología es haber roto con el predicamento egocéntrico, darle jaque mate a la doctrina cartesiana. La fenomenología muestra que la mente es una cosa pública, que actúa y se manifiesta en campo abierto, no sólo dentro de sus propios confines. Todo está fuera. Las nociones mismas de un «mundo intramental» y un «mundo extramental» son incoherentes; son ejemplos de lo que Ezra Pound llamaba «coágulos de ideas». La mente y el mundo están correlacionados el uno con el otro. Las cosas se nos aparecen, las cosas están en verdad al descubierto, y nosotros, por nuestra parte, exhibimos, tanto a nosotros como a los demás, el modo de ser de las cosas. Dado el escenario cultural en el que surgió la fenomenología y en el cual seguimos viviendo, poner atención en

©Fenomenologiarepo

[1] De Samuel Beckett, *Murphy* (Grove Weidenfeld, New York, 1957). Se cita con permiso de la editorial.

la intencionalidad no deja de tener un gran valor filosófico. Al discutir la intencionalidad, la fenomenología nos ayuda a reivindicar el sentido público del pensamiento, del razonamiento y de la percepción. Esto nos ayuda a reasumir nuestra condición humana como agentes de la verdad.

Además de llevar nuestra atención hacia la intencionalidad de la conciencia, la fenomenología también descubre y describe muchas estructuras diferentes en la intencionalidad. Cuando la mente se toma al modo cartesiano o lockeano, como una esfera cerrada con su círculo de ideas, es usual considerar que el término «conciencia» es simplemente unívoco. No hay diferencias estructurales dentro de la conciencia; sólo hay la pura y simple percatación. Notamos cualesquiera impresiones que surgen en nosotros, y entonces las acomodamos en juicios o proposiciones que se arriesgan ciegamente a declarar qué es lo que hay «allá afuera». Pero para la fenomenología la intencionalidad es altamente diferenciada. Hay diferentes tipos de intención, correlacionados con diferentes tipos de objetos. Por ejemplo, llevamos a cabo intenciones perceptivas cuando percibimos un objeto material ordinario, pero debemos intencionar figurativamente cuando vemos una fotografía o una pintura. Tenemos que cambiar nuestra intencionalidad; tomar algo como una pintura es diferente de tomar algo como un simple objeto. Las imágenes están correlacionadas con la intención figurativa, los objetos perceptivos están correlacionados con la intención perceptiva. Otro tipo más de intencionalidad está en función cuando consideramos que algo es una palabra, otro cuando recordamos algo, y otros más cuando hacemos juicios o cuando reunimos cosas en grupos. Estos y muchos otros tipos de intención necesitan ser descritos y diferenciados unos de otros. Además, las formas de intencionar pueden entretejerse: ver algo como una imagen implica, como fundamento, que también lo tengamos como una cosa percibida. La conciencia figurativa descansa sobre la perceptiva, de la misma forma en que la pintura que vemos descansa sobre una tela o un pedazo de papel que también podría ser visto simplemente como una cosa coloreada.

Todavía pueden distinguirse otras intencionalidades, tales como los tipos que ocurren cuando pensamos sobre el pasado. ¿Qué clase de intención se ejerce cuando, por ejemplo, los arqueólogos encuentran ollas y cenizas y trozos de tela y comienzan a hablar acerca de la gente que vivió en un determinado sitio hace setecientos años? ¿Cómo estos objetos, estas ollas y cenizas, nos presentan seres humanos a nosotros? ¿Cómo hemos de «tomarlos» para que sirvan de esa manera? ¿Qué clase de intenciones están correlacionadas con encontrar e interpretar algo como un fósil? ¿Qué clase de intenciones están operando cuando hablamos acerca de protones, neutrones y quarks? No son de los tipos que operan cuando vemos dibujos o banderas, ni de los que operan cuando vemos algo como una planta o un animal; algunos de los dilemas asociados con la física de partículas surgen porque asumimos que intencionamos entidades subatómicas de la misma manera en que intencionamos bolas de billar. Clasificar y diferenciar todas estas intencionalidades, así como los tipos específicos de objetos correlacionados con ellas, es lo que hace el tipo de filosofía llamada fenomenología. Descripciones como éstas nos ayudan a entender el conocer humano en todas sus formas, y también nos ayudan a entender las muchas formas en que podemos estar relacionados con el mundo en el cual vivimos.

El término «fenomenología» es un compuesto de las palabras griegas *phainomenon* y *logos*. Significa la actividad de dar cuenta, de dar *logos*, de diversos fenómenos, de los diversos modos en que las cosas pueden aparecer. Con *fenómenos* nos referimos, por ejemplo, a imágenes en cuanto opuestas a objetos simples, a sucesos recordados en cuanto se oponen a objetos anticipados, a objetos imaginados en cuanto opuestos a los percibidos, a objetos matemáticos como triángulos y conjuntos en cuanto opuestos a las cosas vivas, a palabras en cuanto opuestas a fósiles, a otras personas en cuanto opuestas a animales no-humanos, a la realidad política en cuanto opuesta a la económica. Todos estos fenómenos pueden explorarse cuando nos damos cuenta de que la conciencia es conciencia «de» algo, de que no está encerrada dentro de su propia cabina. En contraste con el apre-

tado confinamiento de la filosofía del conocimiento cartesiana, hobbesiana y lockeana, la fenomenología es liberadora. Nos lleva a traspasar puertas y restaura el mundo que perdieron las filosofías que nos encerraron en nuestro predicamento egocéntrico.

La fenomenología reconoce la realidad y la verdad de los fenómenos, las cosas que aparecen. No es verdad, como nos había hecho creer la tradición cartesiana, que «ser una imagen» o «ser un objeto percibido» o «ser un símbolo» está solamente en la mente. Son maneras en las cuales las cosas pueden ser. El modo como las cosas aparecen es parte del ser de las cosas; las cosas aparecen como son, y son como aparecen. Las cosas no sólo existen; también se manifiestan ellas mismas como lo que son. Los animales tienen un modo de aparecer que es diferente del de las plantas, porque los animales son diferentes de las plantas en su ser. Las imágenes tienen una manera de aparecer que es diferente de la de los objetos recordados, porque su modo de ser es diferente. Una pintura está ahí afuera en el lienzo o en el panel de madera; un saludo está en el brazo que es movido, allá afuera entre la persona que saluda y la persona saludada. Un hecho está donde los ingredientes del hecho están localizados: el hecho de que el pasto esté mojado existe en el pasto mojado, no en mi mente cuando digo estas palabras. Mi mente en acción es el presentar, a mí mismo y a los otros, del pasto como estando mojado. Cuando hacemos juicios articulamos la presentación de partes del mundo; no solamente ordenamos ideas o conceptos en nuestras mentes.

Alguien podría objetar: «¿Qué hay de las alucinaciones y de los errores? Algunas veces las cosas no son lo que parecen. Puedo creer que veo a un hombre, pero resulta que es solamente un arbusto; puedo creer que veo un cuchillo, pero ahí no hay nada. Obviamente, el hombre y el cuchillo sólo están en mi mente; ¿no muestra esto que todo está en la mente?». En modo alguno; la cuestión es simplemente que las cosas pueden parecer otras cosas, y algunas veces puede parecernos que percibimos cuando en realidad no lo hacemos. Una noche hace varios años, durante el invierno, conducía hacia mi cochera y vi algunos «pedazos de vidrio» en la entrada. Supuse que

alguien había quebrado ahí una botella. Estacioné mi coche cerca, en la calle, con el propósito de volver a la mañana siguiente a limpiar la entrada. Al regresar al día siguiente sólo encontré algunos charcos de agua y pequeños pedazos de hielo; lo que había «visto» como vidrio no era de hecho otra cosa que hielo. En esta experiencia, mi visión original y mi posterior corrección no fueron operadas dentro de la cabina de mi mente; no ocurrió que simplemente mezclara mis impresiones y conceptos, o que hiciera una nueva hipótesis para explicar las ideas que había tenido. Más bien estaba relacionado con el mundo de diferentes maneras, y estas relaciones estaban basadas en el hecho de que en algunas circunstancias el hielo puede verse como vidrio. Todo, incluyendo el «vidrio» y el hielo, es público. Los errores son algo público, y también lo son el encubrimiento y el camuflaje; todos estos son tipos de fenómenos en los que una cosa es tomada por otra. Los errores, el encubrimiento y el camuflaje son reales a su propia manera; son posibilidades de ser, y exigen su propio análisis. Incluso las alucinaciones tienen un tipo de realidad completamente propio. Lo que pasa cuando ocurren es que pensamos que estamos percibiendo cuando realmente estamos imaginando, y este trastorno sólo puede tener lugar como parasitario de percepciones e imaginaciones reales. Para ser capaces de alucinar, tenemos que haber entrado en el juego del intencionar o del apuntar hacia cosas. No podríamos alucinar si no estuviéramos al tanto de la diferencia entre percibir y soñar.

Lo que la fenomenología hace por medio de su doctrina de la intencionalidad de la conciencia es superar el prejuicio cartesiano y lockeano que se opone al carácter público de la mente, que también es un prejuicio contra la realidad de la apariencia de las cosas. Para la fenomenología, no hay «meras» apariencias, y nada es «sólo» una apariencia. Las apariencias son reales; pertenecen al ser. Las cosas sí se muestran. La fenomenología nos permite reconocer y restituir el mundo que parecía haber quedado perdido cuando estuvimos encerrados en nuestro propio mundo interno a causa de las confusiones filosóficas. Cosas que se había declarado que eran meramente psicológicas ahora se descubre que son ontológicas, parte del ser de las

cosas. Imágenes, palabras, símbolos, objetos percibidos, estados de cosas, otras mentes, leyes y convenciones sociales son todos ellos reconocidos como verdaderamente ahí, como participando del ser y como capaces de aparecer de acuerdo con su propio estilo peculiar.

Pero la fenomenología hace más que restituir lo que estaba perdido. Esa parte de su labor es algo negativa y belicosa, y su valor propio depende de un error. Además de este trabajo de refutación, la fenomenología ofrece el placer de la filosofía a aquellos que quieran disfrutarlo. Hay mucho en qué pensar en el modo como las cosas se manifiestan y en nuestra capacidad para ser veraces, en nuestra capacidad para dejar que las cosas aparezcan. Las presentaciones y las ausencias están exquisitamente entretejidas, y la fenomenología nos ayuda a pensar acerca de ellas. No solamente remueve impedimentos escépticos; también proporciona la posibilidad de entender las diferencias, las identidades y las formas como los filósofos las han entendido clásicamente. Es contemplativa y teórica. Reivindica la vida filosófica como un logro humano culminante. La fenomenología no sólo remedia nuestra desolación intelectual; también abre la puerta a la exploración filosófica para aquellos que deseen practicarla.

❧ § ❧

Fin del Primer Capítulo

CAPÍTULO II
LA PERCEPCIÓN DE UN CUBO COMO UN PARADIGMA DE EXPERIENCIA CONSCIENTE

Usaremos un ejemplo sencillo para ilustrar el tipo de análisis descriptivo de la conciencia que nos ofrece la fenomenología. Este ejemplo nos dará una idea del tipo de explicación filosófica que la fenomenología proporciona. Servirá como un modelo para los análisis más complicados que emprenderemos después.

Lados, aspectos y perfiles

Consideremos la forma en que percibimos un objeto material, tal como un cubo. Veo el cubo desde un ángulo, desde una perspectiva. No puedo verlo desde todos lados al mismo tiempo. Es esencial a la experiencia de un cubo que la percepción sea parcial, con una sola parte del objeto estando directamente dada en cualquier momento. Sin embargo, no es cierto que sólo tenga experiencia de los lados que son visibles desde mi punto de vista actual. Mientras miro esos lados, también intenciono, cointenciono, los lados que están ocultos. Veo más de lo que alcanza la vista. Los lados ahora visibles están rodeados por un halo de lados potencialmente visibles pero actualmente ausentes. Estos otros lados están dados, pero dados precisamente como ausentes. Ellos también son parte de lo que experimento.

Formulemos esta estructura con respecto a sus dimensiones objetivas y subjetivas. Objetivamente, lo que me es dado cuando veo un cubo es un compuesto hecho de lados que están presentes y lados que están ausentes pero son cointencionados. La cosa que es vista implica una mezcla de lo presente y lo ausente. Subjetivamente, mi percepción, mi ver, es un compuesto hecho de intenciones llenas y vacías. Mi actividad de percibir, por lo tanto, también es una mezcla; partes de ella intencionan lo que está presente, y otras partes intencionan lo que está ausente, los «otros lados» del cubo.

Por supuesto, «todos saben» que la percepción implica dichos compuestos, pero no todos conocen su impacto filosófico ni su alcance filosófico. Toda experiencia implica un compuesto de presencia y ausencia, y en algunos casos dirigir nuestra atención a esta mezcla puede ser filosóficamente iluminador. Cuando, por ejemplo, escuchamos una oración que un hablante emite, nuestro escuchar implica una presencia de una parte de la oración, flanqueada por la ausencia de las partes que ya han sido pronunciadas y aquellas que están por venir. La oración misma, como un todo, se destaca contra el silencio, el ruido y las otras oraciones que la preceden, la siguen o la acompañan. El compuesto de presencia y ausencia en nuestra experiencia de una oración es diferente del implicado en la percepción de un cubo, pero en ambos casos hay un compuesto de presencia y ausencia, de intenciones llenas y vacías. Otros tipos de objetos pueden tener otros tipos de compuestos, pero todos ellos serían mezclas de presencia y ausencia.

Volvamos a la experiencia del cubo. En un momento dado sólo ciertos lados del cubo se me presentan, y los otros están ausentes. Pero sé que puedo o bien caminar alrededor del cubo o bien voltear el cubo, y los lados ausentes se pondrán a la vista mientras que los lados presentes dejarán de verse. Mi percepción es dinámica, no estática; incluso si me limito a mirar un lado del cubo, el movimiento sacádico de mis ojos introduce un tipo de movilidad indagatoria de la cual ni siquiera estoy consciente. Al voltear el cubo o al caminar a su alrededor, lo potencialmente percibido llega a ser lo actualmente percibido, y lo actualmente percibido se desliza hacia la ausencia; llega a ser aquello que ha sido visto, aquello que es una vez más sólo potencialmente visto. En el lado subjetivo, las intenciones vacías se tornan llenas y las llenas se tornan vacías.

Además, entran en juego también otras modalidades de la percepción. Puedo no sólo ver el cubo sino también tocarlo, puedo golpearlo ligeramente para ver qué clase de sonido produce, puedo probarlo (para los niños, el órgano primariamente táctil es la boca), y puedo incluso olerlo para ver de qué está hecho. Todas estas son presentaciones potenciales que vienen junto con cualquier presenta-

ción que tenga del cubo, potencialidades que pueden ser activadas y llevadas a presencia directa. Todas ellas circundan el cubo incluso cuando simplemente es dado a mi vista. Es interesante advertir, sin embargo, que sólo la visión y el tacto presentan el objeto como un cubo; escuchar, probar y oler presentan el material del que está hecho el cubo, no su carácter de estar conformado como un cubo.

Vamos a explicar con un poco más de precisión la experiencia visual del cubo. Podemos distinguir tres capas en lo que se nos presenta. (1) Primero, están los *lados* del cubo, sus seis lados. Cada lado puede estar él mismo dado en diferentes perspectivas. Si mantengo un lado directamente ante mí, éste se presenta como un cuadrado, pero si inclino levemente el cubo, el lado llega a darse con cierto ángulo; ahora se ve más como un trapezoide. Las esquinas más lejanas parecen estar más cerca una de la otra de lo que parecen estar las más cercanas. Si inclino el cubo todavía más, el lado se vuelve casi una línea, y luego, finalmente, si lo inclino sólo un poco más, el lado se pierde de vista. En otras palabras, así como el cubo puede darse por lados diferentes, un lado puede darse de diferentes maneras. (2) Llamemos un *aspecto* a cada uno de los modos en que se da el lado. Un lado tiene el aspecto de un cuadrado cuando nos hace frente directamente, pero tiene el aspecto de un trapezoide cuando está volteado a cierto ángulo respecto de nosotros. Así como el cubo se nos aparece en muchos lados, así cada lado puede aparecernos en muchos aspectos, y estos aspectos, transitivamente, son también aspectos del cubo. Pero podemos avanzar un paso más. (3) En un momento dado puedo ver un aspecto particular; puedo cerrar mis ojos por un minuto, luego volver a abrirlos. Si no me he movido, tendré dado otra vez el mismo aspecto. El aspecto mismo puede estarme dado como una identidad a través de una multiplicidad de apariciones temporalmente diferentes. Llamemos a cada una de estas vistas momentáneas un *perfil* del aspecto; éste es, transitivamente, también un perfil del lado y un perfil del cubo. Un perfil es una presentación temporalmente individuada de un objeto. La palabra castellana «perfil»* es la traducción de la alemana *Abschattung*, que

* En el original se trata de la palabra inglesa «*profile*». (*N. del T.*)

puede significar «perfil» o «bosquejo». En última instancia, por lo tanto, el cubo me es dado en una multiplicidad de perfiles.

Cambiemos nuestro ejemplo de la percepción de un cubo al de la percepción de un edificio. Veo la cara frontal del edificio. Miro hacia ese lado desde un punto de vista ubicado un poco a la izquierda del centro: en ese momento, veo un aspecto particular del frente del edificio. Supongamos que le digo a usted: «Esta vista del edificio es muy bonita; venga y mírelo desde aquí». Al alejarme yo del puesto y al tomarlo usted, verá usted el mismo aspecto que yo acabo de ver, pero experimentará perfiles que son diferentes de los que yo experimenté, porque los perfiles son las presentaciones momentáneas, no la mirada o la vista o el aspecto que puede ser visto por muchos espectadores. Un aspecto, un lado, y por supuesto el edificio mismo, son todos intersubjetivos, pero un perfil es privado y subjetivo. El perfil puede incluso depender de mi disposición en el momento y de la condición de mis órganos sensoriales; si me encuentro enfermo o mareado, el perfil puede ser bamboleante o grisáceo en lugar de ser firme o azul. El carácter relativo y subjetivo de los perfiles no significa que los aspectos o los lados o las cosas dados a través de ellos sean igualmente relativos y subjetivos.

La identidad del objeto mismo

La percepción, por consiguiente, implica capas de síntesis, capas de multiplicidades de presentación, tanto actuales como potenciales. Ahora, sin embargo, una nueva dimensión importante debe ser puesta en juego. Cuando veo los diferentes lados del cubo, cuando experimento varios aspectos desde varios ángulos y a través de varios perfiles, es esencial a mi experiencia que perciba todas estas multiplicidades como pertenecientes a uno y el mismo cubo. Los lados, aspectos y perfiles se me presentan, pero en todos ellos se presenta uno y el mismo cubo. Las capas de diferencia que experimento están en contraste con una identidad que está dada continuamente en y a través de ellas.

Sería erróneo, no obstante, decir que el cubo es sólo la suma de todos sus perfiles. La identidad del cubo pertenece a una dimensión

diferente de la de los lados, aspectos y perfiles. La identidad es distinta de las apariencias que ofrece. La identidad nunca se muestra como un lado, un aspecto o un perfil, pero a pesar de esto se nos presenta, precisamente como la identidad en todos ellos. Podemos intencionar el cubo en su mismidad, no sólo en sus lados, aspectos y perfiles. Al moverme alrededor del cubo, o al hacerlo girar en mi mano, el flujo continuo de perfiles se unifica por ser «de» el cubo singular. Cuando decimos que «el cubo» se nos presenta, queremos decir que su identidad es dada.

Llegados a este punto, vemos una dimensión de la intencionalidad de la conciencia más profunda que las que examinamos en el Capítulo I. La conciencia es «de» algo en el sentido de que intenciona la identidad de los objetos, no sólo el flujo de apariciones que se le presentan. El tema de la identidad del objeto cobrará importancia cuando examinemos la transición de la percepción a la intelección, cuando un objeto percibido se vuelva parte de un estado de cosas o de un hecho, pero es importante incluso como un componente de la percepción. Cuando percibimos un objeto no solamente tenemos un flujo de perfiles, una serie de impresiones; en y a través de todo ello tenemos uno y el mismo objeto dado, y la identidad del objeto es intencionada y es dada. Todos los perfiles y todos los aspectos, todas las apariciones, son comprendidos como de una y la misma cosa. La identidad pertenece a lo que es dado en la experiencia, y el reconocimiento de la identidad pertenece a la estructura intencional de la experiencia. Advirtamos de paso también que esta identidad misma puede ser intencionada tanto en ausencia como en presencia, y podemos equivocarnos acerca de ella.

Este análisis de lados, aspectos y perfiles ayuda a confirmar el realismo de la fenomenología en contraposición a las filosofías del conocimiento cartesianas y lockeanas. De acuerdo con las últimas, lo único de lo que estamos inmediatamente conscientes son las impresiones que hieren nuestra sensibilidad; estamos encerrados en el círculo de nuestras ideas. Pero una vez que admitimos que hay cosas tales como perfiles que se distinguen de los aspectos, y aspectos que se distinguen de los lados, descubrimos que es completamente im-

posible dar cuenta de tales estructuras en términos de simples impresiones e ideas dentro de la mente. Si todo fuera simplemente interno a nosotros, lo único que tendríamos dado serían perfiles: destellos de color y fragmentos de sonido, a partir de los cuales tendrían que construirse los objetos. Nunca podríamos distinguir entre un perfil y un aspecto y un lado. En contraste con ello, las distinciones entre lados, aspectos y perfiles hacen que sea más claramente obvio que las superficies y las apariencias de las cosas están «allá afuera» para que las percibamos; no son sólo fabricadas a partir de las impresiones que hieren nuestra sensibilidad. El lado o el aspecto que puede ser visto como el mismo en distintos momentos por la misma persona, o por varias personas diferentes, no puede ser meramente una impresión que afecte en privado a cada subjetividad. Además, «en» y «detrás» de los lados, aspectos y perfiles, también está la unicidad del objeto mismo, la identidad que nos es dada. La identidad es pública y asequible a todos; no es sólo algo que proyectemos en las apariciones.

Hemos usado la percepción de un objeto material, un cubo, como un paradigma inicial para el análisis fenomenológico de la intencionalidad. Otros tipos de objetos implican otras formas complejas de presentación. Antes de pasar al análisis de tales objetos y de sus correspondientes intencionalidades, consideremos algunas estructuras formales que juegan un papel importante en la fenomenología.

§

Fin del Segundo Capítulo

CAPÍTULO III
TRES ESTRUCTURAS FORMALES EN LA FENOMENOLOGÍA

Hay tres formas estructurales que aparecen constantemente en los análisis que se hacen en fenomenología. Si estamos al tanto de estas formas será más fácil entender qué es lo que sucede en un pasaje particular o en el desarrollo de un tema particular. Las tres formas son (a) la estructura de *partes y todos*, (b) la estructura de *identidad en una multiplicidad*, y (c) la estructura de *presencia y ausencia*. Las tres están interrelacionadas, pero no pueden ser reducidas unas a otras. Las dos primeras de estas estructuras son temas que han sido desarrollados por muchos filósofos anteriores; Aristóteles tiene bastante que decir acerca de las partes y los todos en la *Metafísica*, por ejemplo, y Platón y los pensadores neoplatónicos, al igual que los escolásticos, exploran la idea de la identidad en las diferencias, el uno en muchos.

Sin embargo, el tema de la presencia y la ausencia no ha sido elaborado, de un modo explícito y sistemático, por filósofos anteriores. Este asunto es original en Husserl y en la fenomenología. Las presencias y las ausencias pueden estar mezcladas en formas notables, y la exploración de estas mezclas puede servir como un tema valioso en la filosofía. Creo que la fenomenología elaboró esta nueva dimensión filosófica precisamente porque estaba tratando de contrarrestar los problemas epistemológicos del pensamiento moderno, el predicamento egocéntrico iniciado por Descartes. La fenomenología hizo un avance positivo al responder a una confusión filosófica, algo parecido a lo que hizo Platón cuando elaboró su manera de entender la unidad y la forma en respuesta al reto del escepticismo sofístico.

Consideraremos cada una de las tres formas estructurales tal como se desarrollan en la fenomenología.

Partes y todos

Los todos pueden analizarse en dos tipos diferentes de partes: los pedazos* y los momentos. Los *pedazos* son partes que pueden subsistir y presentarse aun separadas del todo; pueden desprenderse de sus todos. Los pedazos pueden también llamarse partes *independientes.*

Ejemplos de pedazos son las hojas y las bellotas, que pueden separarse de su árbol y presentarse todavía como entidades independientes. Incluso una rama de un árbol es una parte independiente, porque puede ser separada del árbol; cuando está separada, ya no funciona como una rama viviente y se convierte sólo en un pedazo de madera, pero todavía puede existir y ser percibida como una cosa independiente. También las partes de una máquina, un miembro de una compañía de actores, un soldado en un pelotón, son pedazos dentro de sus respectivos todos. Estas cosas pertenecen de hecho a su todo más amplio (la máquina, la compañía, el pelotón), pero también pueden ser ellas mismas y presentarse ellas mismas aparte de ese todo. Así separados, los pedazos se convierten en todos en sí mismos y dejan de ser partes. Los pedazos, entonces, son partes que pueden convertirse en todos.

Los *momentos* son partes que no pueden subsistir o presentarse aparte del todo al cual pertenecen; no pueden desprenderse. Los momentos son partes *no-independientes.*

Ejemplos de momentos son el color rojo (o cualquier otro color), que no puede ocurrir aparte de alguna superficie o extensión espacial, y el tono musical, que no puede existir más que mezclado con un sonido, y también la visión, que no puede ocurrir más que como dependiente del ojo. Tales partes son no-independientes y no pueden existir o presentarse por ellas mismas. Puede cortarse una rama de un árbol, pero el tono no puede aislarse de un sonido y la visión no puede alejarse flotando del ojo. Los momentos no pueden ser más que mezclados con otros momentos. Los momentos son el tipo de parte que no puede convertirse en un todo.

* Para guardar uniformidad, traducimos siempre como «pedazo» el término inglés «*piece*», que en ciertos contextos podría ser mejor traducido como «pieza». (*N. del T.*)

Pueden encontrarse buenos ejemplos de momentos o partes no-independientes en las dimensiones que se distinguen en la física. En la mecánica, un cuerpo en movimiento posee los momentos de masa, velocidad, momento angular y aceleración, y la masa y la aceleración, a su vez, se asocian esencialmente con la fuerza. En la teoría electromagnética, una corriente eléctrica posee la dimensión de carga por unidad de tiempo, que es medida en amperios, y esta dimensión se asocia a su vez con el potencial eléctrico (voltios), la resistencia (ohmios) y la potencia (vatios). Todas estas dimensiones son interdependientes: no puede haber momento angular sin masa y velocidad, o aceleración sin masa y fuerza, o corriente sin voltaje.

Algo en particular puede ser pedazo en un respecto y momento en otro. Por ejemplo, una bellota puede separarse de su árbol, pero como objeto de la percepción no puede separarse de un fondo; para ser percibida, la bellota tiene que ser vista sobre un fondo de una u otra clase.

Hay cierta necesidad en la forma en que los momentos están mezclados unos con otros en sus todos. Algunos momentos están fundados en otros, y surge una distinción entre las partes *fundadas* y las *fundantes*. El matiz está fundado en el color, mientras que, a la inversa, el color funda o es el sustrato para el matiz. La visión está fundada en el ojo, y el ojo funda o soporta la visión. Además, puede haber distintos estratos de fundación: el tono está fundado en el matiz, que a su vez está fundado en el color. En este caso, el tono está fundado en el color sólo mediatamente (mediante el matiz), mientras que el matiz está inmediatamente fundado en el color. Sin embargo, tanto el tono como el timbre están inmediatamente fundados en el sonido.

Añadiremos otra precisión terminológica: un todo puede ser denominado un *concretum*, algo que puede existir y presentarse él mismo y ser experimentado como un individuo concreto. Un pedazo, una parte independiente, es una parte que en sí misma puede convertirse en un *concretum*. Los momentos, sin embargo, no pueden convertirse en *concreta*. Siempre que existen y son experimentados, arrastran consigo sus otros momentos; sólo existen mezclados con sus partes complementarias.

No obstante, nos es posible pensar y hablar acerca de momentos en sí mismos: podemos hablar acerca del tono sin mencionar el sonido; podemos referirnos al matiz sin mencionar el color; podemos hablar de la visión sin mencionar el ojo. Cuando consideramos momentos simplemente por sí mismos, son *abstracta*, se piensa en ellos abstractamente. La posibilidad de hablar acerca de tales partes abstractas, la posibilidad de hablar abstractamente, surge porque podemos usar el lenguaje; es el lenguaje lo que nos permite tratar con un momento aparte de su necesario complemento de otros momentos y de su todo. Sin embargo, junto con esta habilidad surge un peligro: debido a que podemos referirnos a un momento por sí mismo, sin mencionar sus momentos asociados, podemos empezar a creer que este momento puede existir por sí mismo, que puede volverse un *concretum*. Podemos empezar a pensar acerca de la visión, por ejemplo, como si pudiera ser por sí misma, aparte del ojo.

La distinción entre pedazos y momentos es muy importante en el análisis filosófico. Lo que a menudo sucede en la filosofía es que algo que es un momento se toma por un pedazo, se toma como separable de su todo más amplio y de sus otras partes; entonces surge un «problema» filosófico artificial acerca de cómo puede ser reconstituido el todo original. La verdadera solución a semejante problema no consiste en diseñar algún nuevo modo de construir el todo a partir de tales partes falsamente segmentadas, sino simplemente en mostrar que la parte en cuestión era un momento, no un pedazo, y que, para empezar, nunca debió haber sido separada del todo. Muchos argumentos filosóficos son simplemente intentos complicados de mostrar que algo es una parte dependiente, no una independiente, un momento y no un pedazo.

Esta clase de problema filosófico surge, por ejemplo, con respecto a la mente y sus objetos. Como hemos visto en el Capítulo I, la gente a menudo considera a la mente como si fuera una esfera encerrada en sí misma, esto es, como un pedazo que puede separarse del contexto mundano al cual pertenece natural y esencialmente. Luego se preguntarán cómo puede alguna vez la mente salir de sí misma y averiguar lo que sucede en el mundo. Pero la mente no puede se-

pararse de este modo; la mente es un momento para el mundo y las cosas en él; la mente está esencialmente correlacionada con sus objetos. La mente es esencialmente intencional. No hay un «problema del conocimiento» o «problema del mundo exterior»; no hay un problema acerca de cómo llegamos a la realidad «extramental», porque para empezar la mente nunca debe ser separada de la realidad. La mente y el ser son momentos uno para otro; no son pedazos que puedan segmentarse del todo al que pertenecen. De forma parecida, con frecuencia se separa a la mente humana del cerebro y del cuerpo como si fuera un pedazo y no un momento fundado en ellos; el problema «mente-cuerpo» también puede ser tratado como un ejemplo de confusión con respecto a las partes y los todos.

Otro ejemplo de la lógica de los todos y las partes puede encontrarse en nuestro análisis de la percepción de un cubo. Los perfiles, aspectos y lados, al igual que la identidad del cubo mismo, son todos momentos los unos para los otros en la presentación del objeto. No podríamos tener la presentación de lados más que a través de aspectos, que a su vez sólo se presentan a través de perfiles. El cubo mismo como una identidad no puede presentarse perceptivamente más que a través de las multiplicidades de lados, aspectos y perfiles. Sería un caso de concreción mal situada, de buscar el pedazo en lugar del momento, querer tener el cubo solamente por sí mismo, no en cuanto fundado en sus multiplicidades de presentaciones.

Siempre está el peligro de que separemos lo inseparable, de que convirtamos el *abstractum* en un *concretum*, porque en nuestro discurso podemos hablar acerca de un momento sin mencionar aquello en lo cual se funda. Podemos hablar acerca del «triángulo», por ejemplo, y después de un rato comenzamos a creer que existe un triángulo aparte de los triángulos corpóreos. Cuando permitimos que esto pase, convertimos un momento en un pedazo, un *abstractum* en un *concretum*, y comenzamos a preguntar cómo demonios podríamos encontrar ese pedazo, cómo podría presentársenos él mismo. Dejamos que el carácter abstracto de nuestro discurso nos lleve engañosamente a pensar que la cosa acerca de la cual hablamos podría presentársenos concretamente ella misma. Introducimos una separación donde simplemente debemos hacer una distinción.

El contraste entre pedazos y momentos es de gran ayuda en nuestra introducción a la fenomenología. Muchas cuestiones que parecen muy complicadas resultan simples cuando se formulan en términos de los tipos de partes que funcionan dentro de ellas. Un análisis filosófico consiste usualmente en exponer los diversos momentos que conforman un todo dado. El análisis filosófico de la visión, por ejemplo, mostrará cómo la visión está fundada en el ojo y también en la movilidad corporal (en los movimientos sacádicos del ojo, en la habilidad de la cabeza para girar, en la habilidad de todo el cuerpo para ir de un lugar a otro, de un punto de vista a otro), cómo el ver y aquello que es visto son momentos dentro de un todo, y cómo el ver está condicionado por otras modalidades sensoriales, tales como el tacto, el oído y la cinestesia. Un análisis filosófico nos ayudará a evitar la tentación de convertir momentos en pedazos, como podríamos hacer, por ejemplo, cuando tratamos de separar la visión de la movilidad.

Incluso la cuestión del alma humana, o del alma de cualquier cosa viviente, puede aclararse apelando a las partes y los todos. El alma es un momento; tiene una relación esencial con el cuerpo y está fundada en el cuerpo que ella vivifica y determina y en el cual se expresa. Los seres humanos son cuerpos animados, no espíritus materializados. Pero con frecuencia se caricaturiza el alma convirtiéndola en un pedazo, en una fuerza vital o en una cosa que puede existir, presentarse y ser entendida aparte de su base orgánica, incluso en algo que puede preexistir a su cuerpo. Por supuesto, el modo en que el alma es un momento para el cuerpo viviente es diferente del modo en que el matiz es un momento para el color, pero el primer paso para aclarar la naturaleza del alma es mostrar que no es una cosa separable que pueda ser entendida aparte de su complicación con el cuerpo.

Hay necesidad en el modo como los momentos, las partes no-independientes, se disponen en un todo. Ciertos momentos median para otros, que se unen al todo solamente a través de los anteriores: en la percepción del cubo, los aspectos median entre los perfiles y los lados, y los lados median entre los aspectos y el cubo mismo (los

perfiles no presentan el cubo mismo, sólo sus aspectos y lados, y mediatamente, pues, el cubo.) Exponer tales ordenaciones de momentos proporciona un entendimiento del todo en cuestión. Lo que a menudo sucede, sin embargo, es que articulamos algunas de las partes en un todo pero omitimos otras; o tratamos de segmentar los momentos, tomando como pedazos los momentos que hemos distinguido; o tomamos un momento como si fuera equivalente a otro, o sea, no conseguimos sostener una distinción. Podemos confundir la política con la economía, por ejemplo, dentro del todo de las relaciones humanas, o podemos pensar que la economía, que en realidad es sólo un momento, es el todo. Marx, por ejemplo, eleva la economía al todo de las relaciones sociales, y Hobbes eleva las relaciones contractuales, que son sólo una parte del todo social, a ser el todo. La resolución de las partes y los todos es central para la filosofía y el entendimiento humano.

Siempre que pensamos acerca de algo, articulamos partes y todos dentro de ello. Las partes y los todos conforman el contenido de lo que pensamos cuando vamos más allá de la simple sensibilidad y de la percepción más bien muda. El nombrar partes es la esencia del pensamiento, y es importante ver la diferencia entre pedazos y momentos cuando tratamos, filosóficamente, de entender lo que es el entendimiento.

Identidad en multiplicidades

Ya hemos encontrado el tema de la identidad en multiplicidades cuando consideramos la percepción de un cubo: se mostró que el cubo, como una identidad, es distinto de sus lados, aspectos y perfiles, y que sin embargo se presenta a través de todos ellos. Lo que podemos hacer ahora es mostrar el amplio alcance de esta forma de presentación, y poner de relieve algunas de sus implicaciones filosóficas. La estructura opera en la percepción de todos los objetos materiales, como hemos visto, pero también opera en cualquier tipo de cosa que pueda presentársenos. Para empezar, examinemos cómo funciona en la presentación del significado a través del lenguaje.

Cuando deseamos expresar algo, siempre podemos distinguir entre la expresión y lo que es expresado, el *expresando.** Si digo: «La nieve ha cubierto la calle», «La calle está cubierta de nieve» y «Die Strasse ist verschneit», he enunciado tres expresiones diferentes, pero puedo considerar que las tres han expresado uno y el mismo significado o *expresando*, uno y el mismo hecho o trozo de información. Las tres expresiones son como tres aspectos de uno y el mismo objeto, salvo que en este caso el objeto es complicado y su condición de ser es diferente de la del cubo. Puedo ampliar la multiplicidad aún más entonando mis oraciones de diferentes maneras: una vez gritando la oración, luego susurrándola, luego diciéndola con una voz aguda, y luego de otras maneras. Todas estas serían diferentes maneras de presentar una y la misma oración, y no obstante todas las enunciaciones y todas las oraciones (y muchas otras también posibles) presentarían uno y el mismo significado, y uno y el mismo hecho.

El punto es que el hecho idéntico puede ser expresado en una multiplicidad de maneras, y el hecho es distinto de todas y cada una de sus expresiones. Así como el cubo pertenece a una dimensión diferente de la de los lados, aspectos y perfiles, el significado o el hecho pertenecen a una dimensión diferente de la de las multiplicidades de expresiones y enunciaciones a través de las cuales se dan. Por esta razón, sería engañoso buscar un significado o un hecho como si fuera alguna clase de oración mental, un tipo de análogo fantasmal de las expresiones que proferimos públicamente; hacerlo sería cometer el error filosófico común de la concreción mal situada, de tomar un momento como pedazo. El significado es justamente la identidad que está dentro y sin embargo detrás de todas sus expresiones. Debemos también advertir que el significado idéntico es capaz de presentarse a través de muchas otras oraciones o expresiones (inclusive en otras lenguas, en lenguajes de signos, a través de gestos y otros símbolos) que no han sido y muchas veces no serán enuncia-

* Traduzco así la expresión «*exprimend*», que el autor toma probablemente de George Santayana, quien distinguía entre *exprimend*, aquello que ha de ser expresado, y *expriment*, lo que lo expresa, lo expresivo o la expresión misma. (*N. del T.*)

das, igual que el cubo es una identidad que podría ser percibida a través de perfiles que todavía no hemos activado. El horizonte de lo potencial y de lo ausente rodea la presencia actual de las cosas. La cosa puede siempre presentarse en más modos de los que ya conocemos; la cosa siempre mantendrá en reserva más apariciones.

Como otro ejemplo de una identidad en una multiplicidad, consideremos un evento histórico importante, tal como la invasión a Normandía durante la Segunda Guerra Mundial. Este evento fue experimentado de una manera por los que participaron en él, de otra manera por esas mismas personas cuando lo recordaron, de otra manera por aquellos que leyeron acerca de él tal como fue relatado en los periódicos, de otra manera por aquellos que escriben y aquellos que leen libros acerca del tema después, de otra manera por aquellos que se reunieron en una celebración conmemorativa en las playas de Normandía, de otra manera por aquellos que ven filmaciones tomadas durante el evento mismo, y todavía de otra manera por aquellos que ven películas y programas de televisión acerca de él. El mismo evento también fue anticipado por aquellos que planeaban hacerlo y por aquellos que, del otro lado, planeaban oponer resistencia al mismo. Todavía hay, indudablemente, otras maneras en que uno y el mismo evento puede ser intencionado y hecho presente, y la identidad del evento se sostiene a través de todas ellas.

Volvámonos a los objetos estéticos. Uno y el mismo drama, *La duquesa de Malfi*, digamos, se presenta en todas las puestas en escena y en todas las lecturas, con todas sus diversas interpretaciones, en las cuales la obra es dada, y también se le presentó a John Webster cuando la escribió. Una y la misma sinfonía, como la Sinfonía Hafner de Mozart, es dada en todas sus ejecuciones. La interpretación dada por Bruno Walter es diferente de la de Klaus Tennstedt, y en efecto, la forma general de interpretarla a principios del siglo veinte era diferente de la que era común a finales del siglo veinte, pero todas las interpretaciones lo son de una y la misma sinfonía. Es interesante advertir que la grabación de una pieza musical es diferente de una ejecución en vivo porque la grabación captura sólo una de las ejecuciones, mientras que cada ejecución en vivo es diferente de to-

das las demás. Si me pusiera a escuchar dos veces la misma grabación, escucharía la misma ejecución dos veces, no solamente la misma sinfonía, y sin embargo mi escucha de ella sería distinta cada vez: resaltarían algunas dimensiones y no otras, mi estado de ánimo podría ser distinto, el día mismo podría ser resplandeciente o melancólico. Cuando una grabación captura solamente una ejecución, es como si una película capturara solamente un aspecto de un cubo y sólo me permitiera ver esa manifestación particular del cubo mismo.

Si nos volvemos de las artes que requieren ejecución a aquellas que no la requieren, encontramos otras diferencias en la estructura de identidad y multiplicidad. Una pintura no es realizada por nada análogo a una ejecución de orquesta; se presenta directamente cuando es vista, no cuando alguien la ejecuta. Ningún ejecutante tiene que interponerse entre los observadores y la obra como los músicos deben interponerse entre los oyentes y la obra. Sin embargo, una y la misma pintura puede ser vista en un momento y recordada en otro, pueden darse análisis escritos de la pintura, pueden pintarse copias de ella, y pueden hacerse impresiones, «reproducciones», de la pintura. También hay diferencia entre cómo la pintura le apareció al artista y cómo le aparece al observador, así como diferencias entre la observación de un espectador culto y la de un mero buscador de curiosidades. La pintura aguarda a sus espectadores para poder completarse como una obra de arte, pero lo hace de una manera diferente a como una sinfonía aguarda ejecutantes para poder llegar a ser actual. Las identidades y las multiplicidades son distintas en cada caso.

Si se nos permite volvernos hacia eventos religiosos para tener más ejemplos, el Éxodo se le presentó al pueblo judío que estaba involucrado en él, pero el mismo evento se le presenta a aquellos que leen acerca de él en las Escrituras y a aquellos que celebran la Pascua. Para los cristianos, el evento de la muerte y la resurrección de Cristo fue experimentado por los discípulos, y se presenta nuevamente, de diferentes maneras, a través de la lectura de las Escrituras, a través del testimonio de mártires y creyentes, y a través de los sacramentos y especialmente de la Eucaristía. En verdad, para los cristianos la

celebración de la Eucaristía no es sólo una presentación de la muerte y la resurrección de Cristo, sino también una presentación mediata de la Pascua y del Éxodo. Así, incluso lo sagrado es una identidad dentro de una multiplicidad de presentaciones.

La identidad que es dada a través de su multiplicidad de apariciones pertenece a una dimensión diferente de la de la multiplicidad. La identidad no es un miembro de la multiplicidad: el cubo no es uno de los aspectos o perfiles, la proposición no es una de las oraciones pronunciadas, la obra de teatro no es simplemente una de sus ejecuciones. La identidad trasciende su multiplicidad de presentaciones, va más allá de ellas. La identidad no es meramente la suma de sus apariciones; verla como sólo su suma allanaría las dos dimensiones que deben distinguirse aquí. Haría de todo simplemente una serie de apariciones, todas en una dimensión, en lugar de reconocer la identidad como algo más allá de la dimensión de las apariciones, algo que se presenta a través de todas ellas y también a través de otras apariciones posibles.

El ser de esta identidad es bastante elusivo. Creemos que sabemos con bastante claridad lo que es una aparición –un aspecto que vemos, una oración que pronunciamos, una ejecución que escuchamos– pero la identidad no parece ser algo sobre lo cual podamos poner nuestras manos o que podamos poner ante nuestros ojos. Parece que elude nuestra captación. Y sin embargo sabemos que la identidad nunca es reducible a una de sus apariciones; sabemos que la identidad debe distinguirse de esta y de todas las presentaciones que disfrutamos de ella. Si la identidad se presenta ahora de una manera, también mantiene en reserva otras maneras de ser dada y de reaparecer como la misma cosa de nuevo, ante nosotros y ante otros; siempre se revela y a la vez se oculta. La cosa puede siempre darse otra vez, quizá de modos que nosotros mismos no podemos anticipar. Lo que tratamos de hacer en nuestro análisis filosófico es asegurar la realidad de tales identidades, poner de manifiesto el hecho de que son diferentes de sus multiplicidades de presentación, y mostrar que a pesar de su condición escurridiza son en verdad un componente de lo que experimentamos.

En verdad, quizá la respuesta más fácil que podría darse a la pregunta: «¿Qué es un análisis fenomenológico?», sería decir que describe la multiplicidad que es propia para un tipo de objeto dado. Una fenomenología del significado pondría de manifiesto la multiplicidad a través de la cual son dados los significados; una fenomenología del arte describiría las diversas multiplicidades mediante las cuales los objetos artísticos se presentan y son identificados; una fenomenología de la imaginación describiría las multiplicidades de apariciones a través de las cuales los objetos imaginarios son dados; una fenomenología de la religión discutiría la multiplicidad de apariciones propias de las cosas religiosas. Cada multiplicidad es diferente, cada una es propia de su identidad, y las identidades son de diferentes tipos. «Multiplicidad de apariciones» e «identidad» son términos análogos; la identidad de un objeto artístico difiere de la identidad de un evento político, y sin embargo ambas son identidades y ambas tienen sus propias maneras de darse. Poniendo de manifiesto cuidadosamente las diversas multiplicidades e identidades, la fenomenología nos ayuda a preservar la realidad y la distinción de cada una. Nos ayuda a evitar el reduccionismo destacando lo que es propio de cada tipo de ser, no solamente en su existencia independiente, sino también en su poder de presentación. Una acción moral, por ejemplo, será distinguida con mayor viveza de una conducta compulsiva si somos capaces de formular la multiplicidad de presentaciones propia de cada una.

La mayor parte de los ejemplos de identidades en multiplicidades que hemos considerado han estado relacionados con un solo perceptor o un solo sujeto de conocimiento. Cuando introducimos la presencia de otras personas, cuando incluimos la dimensión de la intersubjetividad, se pone en juego una serie de multiplicidades mucho más rica. Por ejemplo, las multiplicidades de lados, aspectos y perfiles me presentan un objeto corpóreo, y las multiplicidades cambian en respuesta a mis propios movimientos en el espacio. Pero cuando entran en escena otros perceptores, la misma identidad asume una objetividad más profunda, una trascendencia más rica; ahora no solamente la veo como la cosa que vería diferente si me moviera

para acá y para allá, sino también como la misma cosa que está siendo vista, en este momento, desde otra perspectiva por alguien más. El objeto está dado a otros espectadores a través de multiplicidades que son diferentes de las que me hacen frente a mí, y veo el objeto precisamente como siendo visto por otros a través de puntos de vista que no comparto. Me doy cuenta de que presenta a los demás facetas que no me presenta a mí, y por lo tanto estas otras facetas son cointencionadas por mí, precisamente como no mías. La identidad de la cosa no sólo está ahí para mí sino también para otros, y por consiguiente es para mí una identidad más profunda y más rica. Ahí hay más «ahí»; el ser y la identidad de la cosa son realzados por la introducción de perspectivas intersubjetivas. La misma dimensión de estar ahí para los otros igual que para mí aumenta el ser y la identidad de la cosa.

El mismo incremento en riqueza ocurre respecto de otras identidades, como las del significado de un texto, los objetos artísticos y culturales, los eventos humanos, las situaciones morales y las identidades religiosas. Una de las posibilidades que se abren, por ejemplo, es la capacidad de apreciar que un objeto, digamos un texto, puede ser mucho mejor entendido por otro que por mí. Puedo darme cuenta de que la identidad y la multiplicidad que me son dadas a mí son muy oscuras y confusas comparadas con lo que capta mi colega, que destaca en el texto cosas que no parece que yo sea capaz de descubrir por mí mismo. También, puedo quedar perplejo ante una relación interhumana particular, mientras que otra persona inmediatamente capta y expresa lo que está sucediendo; entonces, al percibir este evento, lo tengo dado a mí como siendo mejor percibido y mejor entendido por alguien más que por mí, y sin embargo yo sí capto el evento. Incluso en su oscuridad, y precisamente en cuanto oscuro, el evento me es dado.

Como último ejemplo de la estructura de la identidad en multiplicidades, mencionaremos la conciencia misma que tenemos de nosotros mismos. Nuestra identidad personal es algo que se presenta a través de un conjunto especial de apariciones. Mientras que identificamos cubos, proposiciones, hechos, sinfonías, pinturas, relaciones

morales y cosas religiosas, también, siempre, estamos estableciendo nuestras propias identidades como aquellos a los cuales se les dan todas esas cosas. Estamos estableciéndonos como dativos de la manifestación. Un constituyente importante de nuestra identidad personal se funda en la interacción de recuerdos, imaginaciones y percepciones, y en el flujo de nuestra conciencia del tiempo interno. Más adelante examinaremos con detalle estas estructuras. Obviamente, nuestra propia identidad no es igual que la de ninguno de los objetos que nos son dados, pero es del mismo tipo que la de otros yos, que la de otras personas. Sin embargo, incluso en este contexto, incluso en la experiencia intersubjetiva, nosotros resaltamos como el centro de nuestra propia conciencia. Incluso entre nuestros semejantes, tenemos una preeminencia especial ineluctable; estamos en nuestro centro de una manera que no podemos nunca eludir. Nunca nos convertimos en alguien o en algo distinto; no podemos dejarnos atrás a nosotros mismos.

Tendremos ocasión de aplicar la estructura de la identidad en multiplicidades al examinar otros temas en la fenomenología. Por el momento dejaremos este tema y pasaremos a la tercera de las estructuras que nos propusimos investigar, la de la presencia y la ausencia.

Presencia y ausencia y la identidad entre ellas

Ya hemos observado que el tema filosófico de la presencia y la ausencia, o de las intenciones llenas y vacías, es muy original de la fenomenología. Por alguna razón, los filósofos clásicos no prestaron atención a la distinción entre lo presente y lo ausente. Sugiero que fue el escepticismo moderno, cartesiano, acerca de la realidad del mundo, lo que incitó a la fenomenología a examinar este tema.

Presencia y ausencia son los correlatos objetivos de las *intenciones llenas* y *vacías.* Una intención vacía es una intención que apunta a algo que no está ahí, a algo ausente, a algo que no está presente para el que intenciona. Una intención llena apunta a algo que está ahí, en su presencia «en persona», ante el que intenciona. Echemos una mirada a algunos ejemplos para poner de manifiesto estas estructuras.

Supongamos que deseamos ir a un juego de béisbol en Camden Yards en Baltimore. La idea de ir surge en una conversación que tengo con mis amigos. Decidimos que Juan conseguirá los boletos. Así lo hace. Hablamos acerca del juego y acerca de quién podría ganar. Vamos en coche hasta el juego, todavía hablando del mismo. Entramos caminando al estadio. Hasta entonces, el juego ha estado ausente para nosotros, y sin embargo hemos estado intencionándolo, pero sólo en vacío. Hemos hablado de él en su ausencia, nos hemos imaginado presenciando el juego, anticipamos el juego mientras caminamos hacia nuestros asientos. Todas éstas han sido intenciones vacías. Ahora, cuando comienza el juego y empezamos a mirarlo, ejercemos intenciones llenas; el juego se nos presenta gradualmente. Las intenciones vacías, lo que dijimos e imaginamos acerca del juego, se torna lleno por la presencia actual del juego, que requiere algún tiempo para desplegarse. Nuestro observar el juego es nuestra *intuición* del juego. Esto es todo lo que la intuición es en el vocabulario fenomenológico. La intuición no es algo místico o mágico; es simplemente tener algo presente ante nosotros en oposición a tenerlo intencionado en su ausencia. Cuando el evento se acaba, nos alejamos del estadio y hablamos acerca del juego y lo recordamos, una vez más a través de intenciones vacías y en la ausencia del juego; pero en una ausencia de diferente tipo, del tipo que se presenta a la memoria, no del tipo que se presenta a la anticipación. Las ausencias son diferentes. Las ausencias que se nos dan después de una presencia son diferentes de las ausencias que tenemos antes de una presencia.

En otro ejemplo, imagine usted que visita a Washington, DC, y que yo le digo que deberíamos visitar la Galería Nacional de Arte para ver la *Ginebra de Benci* de Leonardo da Vinci. Mientras nos dirigimos a la galería yo le hablo sobre la pintura: todo esto se hace en intencionar vacío, a pesar de que sus intenciones vacías difieren de las mías. Usted nunca ha visto la pintura mientras que yo sí, pero no obstante ambos estamos en la ausencia de aquello acerca de lo cual hablamos. Luego caminamos hasta la pintura y seguimos discutiendo sobre ella, con nuestras intenciones ahora llenas. La pintu-

ra está presente ante nosotros; la intuimos. Cuando abandonamos la pintura, está ausente de nuevo, y volvemos a las intenciones vacías.

Otros ejemplos son los siguientes: las «experiencias internas» de otra persona están siempre irreductiblemente ausentes para nosotros; no importa qué tan bien me conozcas, mi flujo actual de sentimientos y experiencias internas nunca podría mezclarse con el tuyo de un modo que permitiera, por ejemplo, que mis recuerdos o fantasías comenzaran repentinamente a salir a la superficie dentro de tu conciencia. Por otra parte, puede existir un cierto tipo de simpatía entre personas que se conocen bien una a otra, y hay una diferencia entre meramente hablar, digamos, acerca de la ira de alguien en su ausencia y ver directamente a esa persona iracunda. Otro ejemplo: cuando me refiero a las dos primeras líneas dichas por Hipólita en *Sueño de una noche de verano*, me refiero a ellas en su ausencia, pero cuando recito las palabras, «Cuatro días cederán presto a otras tantas noches;/ cuatro noches verán en seguida volar el tiempo como un sueño»,* ofrezco las dos líneas en su presencia actual. Cuando me refiero por su nombre a cierta prueba matemática, la significo de manera vacía en su ausencia, pero cuando llevo a cabo la prueba con atención, la hago presente. El juego de presencia y ausencia puede operar para diferentes tipos de cosas, y en cada caso los tipos de presencias y ausencias son específicos para la cosa en cuestión. Antes hicimos notar que el análisis filosófico o fenomenológico consiste en exponer las multiplicidades que son propias de un tipo particular de objeto; también es cierto que la fenomenología trata de poner de manifiesto las mezclas de presencias y ausencias, de intenciones llenas y vacías, que pertenecen al objeto en cuestión.

El concepto de intuición es filosóficamente controvertido; a menudo se considera que es algo privado, algo inexplicable, algo casi irracional, un tipo de visión que pasa por encima del argumento y que no puede ser comunicada. Pero la intuición no necesita ser en-

Fenomenologiaepoje

* En el original: «Four days will quickly steep themselves in night;/Four nights will quickly dream away the time». Traducción de Luis Astrana Marín en William Shakespeare, *Obras completas*, Tomo I, Aguilar, Madrid, 1974 (16ª. ed.). (*N. del T.*)

tendida de esta misteriosa manera. La fenomenología puede dar una explicación bastante clara y convincente del concepto: la intuición es simplemente tener el objeto actualmente presente ante nosotros, en contraste con tenerlo intencionado en su ausencia. La experiencia atenta de un juego de beisbol, el ver actual de un cubo, el encontrar los lentes que estaba buscando, todas ellas son intuiciones, porque traen a presencia una cosa. Tal presentación se da en oposición a las intenciones vacías dirigidas a la cosa en su ausencia. Paradójicamente, justo porque la fenomenología toma tan en serio la ausencia de las cosas, puede clarificar el significado de la intuición; la intuición, con la presencia que alcanza, se hace mucho más comprensible al ser contrastada con las intenciones vacías y sus ausencias.

Hay una dimensión de presencia y ausencia, de intenciones llenas y vacías, que no hemos examinado aún. Se trata del hecho de que tanto el intencionar vacío como el lleno se dirigen hacia uno y el mismo objeto. Una y la misma cosa es en un momento ausente y en otro presente. En otras palabras, hay una identidad «detrás» y «en» la presencia y la ausencia. La presencia y la ausencia son «de» una y la misma cosa. Cuando anticipamos el juego de beisbol y hablamos acerca de él, intencionamos en vacío el mismísimo juego que veremos. No intencionamos una imagen de dicho juego, o algún juego sustituto al que prestemos atención ahora hasta que el verdadero juego se muestre. Intencionamos el juego que no está aquí, que todavía no existe. Si te hablo acerca de la pintura de Leonardo, tú y yo intencionamos una y la misma pintura, la misma que veremos directamente cuando entremos caminando al cuarto en que está presente. La presencia es la presencia de la pintura, la ausencia es la ausencia de la misma pintura, y la pintura es una y la misma a través de la presencia y la ausencia. La pintura es identificada a través de las dos. La pintura pertenece a una dimensión diferente de la presencia y de la ausencia, pero no podría ser excepto como capaz de presentarse y ausentarse ella misma. La presencia y la ausencia pertenecen al ser de la cosa identificada en ellas. Las cosas son dadas en una mezcla de presencias y ausencias, tal como son dadas en una multiplicidad de presentaciones. También debemos advertir que es esta identidad,

esta invariante en la presencia y la ausencia, aquello a lo cual nos referimos cuando usamos palabras para nombrar una cosa.

En esta interacción de presencia y ausencia, debe ponerse especial atención, filosóficamente, en el papel de la ausencia, del intencionar vacío. La presencia siempre ha sido un tema de la filosofía, pero a la ausencia no se le ha hecho justicia. De hecho, lo usual es que la ausencia sea desatendida y evadida: tendemos a pensar que todo aquello de lo cual estamos conscientes tiene que estar actualmente presente ante nosotros; parece que somos incapaces de pensar que podemos en verdad intencionar aquello que está ausente. Huimos de la ausencia a pesar de que nos rodea por todas partes y nos preocupa todo el tiempo. Así pues, cuando queremos explicar cómo podemos hablar acerca de objetos que no están presentes, tendemos a decir que estamos tratando con una imagen o un concepto del objeto, el cual *está* presente, y que a través de esa imagen o concepto llegamos a la cosa ausente. Pero esta postulación de una presencia para sustituir a lo ausente es muy inadecuada. En primer lugar, ¿cómo podríamos llegar a saber que lo que se nos da es *solamente* un concepto o una imagen si no tuviéramos algún saber de la ausencia de la cosa real, si no intencionáramos ya la cosa en su ausencia? Por alguna razón, los filósofos han tendido a pasar por alto el papel radical de la ausencia en la conciencia humana, y han tratado de ocultar este papel apelando a formas de presencia subrepticias, insertando presencias extrañas, tales como los conceptos y las ideas, que les permiten encubrir lo ausente.

Pero sí intencionamos lo ausente, y es fenomenológicamente falso negarlo. Podemos necesitar el soporte de palabras o imágenes mentales para ayudarnos a intencionar lo ausente, pero estas presencias no nos impiden intencionar verdaderamente lo que no está ahí delante de nosotros. Lo ausente se nos da como ausente; la ausencia es un fenómeno, y debe hacérsele justicia. De hecho, hay muchas disposiciones o emociones humanas que no pueden entenderse más que como respuestas a una ausencia dada. La esperanza y la desesperanza, por ejemplo, presuponen que podemos intencionar algún bien que todavía no se ha alcanzado e implican o seguridad o desconfian-

za de llegar a conseguirlo. El arrepentimiento tiene sentido sólo porque estamos al tanto del pasado, ¿y cómo podría entenderse la nostalgia excepto a través del reconocimiento de lo ausente? Cuando estamos buscando algo y no lo podemos encontrar, la ausencia de la cosa está muy presente ante nosotros. Vivimos constantemente en el futuro y en el pasado, en lo distante y lo trascendente, en lo desconocido y en lo sospechado; no vivimos solamente en el mundo que nos rodea tal y como se da a los cinco sentidos.

Las ausencias que rodean a la condición humana son de diferentes tipos. Algunas cosas están ausentes porque son futuras, otras porque son contemporáneas pero lejanas, otras porque están olvidadas, otras porque están ocultas o son secretas, y otras todavía porque están más allá de nuestra comprensión y sin embargo se nos dan como tales: podemos saber que esto es algo que no entendemos. Las ausencias vienen en muchos colores y sabores, y diferenciarlos y describirlos es una gran tarea filosófica. Una de las intelecciones más originales de Husserl consistió en llamar nuestra atención sobre las intenciones vacías, sobre nuestros modos de intencionar lo ausente, y en haber destacado su importancia en la exploración filosófica del ser, de la mente y de la condición humana.

Las presencias parecen sernos más familiares; nos parece más sencillo pensar acerca de ellas. Podemos pensar que son mucho menos problemáticas: creemos saber lo que significa que una cosa se nos dé en persona, por así decirlo. Y sin embargo las presencias también adquieren un significado más profundo cuando son vistas, filosóficamente, en contraste con lo ausente. Cuando apreciamos la presencia de una cosa, la apreciamos precisamente como no ausente: para estar conscientes de su presencia, el horizonte de su ser posiblemente ausente debe estar ahí. La presencia se da como cancelando una ausencia. Algunas veces el objeto presente es algo que hemos estado buscando. Su ausencia se nos daba vívidamente mientras lo buscábamos a través de nuestras intenciones vacías («¿Dónde están mis lentes? ¿Dónde los dejé?»). Luego, cuando encontramos el objeto, su presencia sale a la luz precisamente como acolchada por estas ausencias que todavía reverberan. El objeto sale a la luz precisamente como

aquello que habíamos estado buscando. En otros momentos, el objeto puede no haber sido buscado o esperado, sino que aparece súbitamente sin expectativa; nos sorprende. Incluso entonces, aparece como cancelando una ausencia.

En cualquier caso, sin embargo, debemos enfatizar que la identidad del objeto es dada solamente a través de la diferencia de presencia y ausencia. La identidad *no* es dada solamente en la presencia. Incluso cuando el objeto está ausente intencionamos el objeto mismo, lo intencionamos en su identidad. Cuando está presente, intencionamos de nuevo la identidad, esta vez en su modalidad presente y precisamente como no ausente.

Cuando hablamos filosóficamente acerca de la presencia y la ausencia, nos concentramos en el lado objetivo de la correlación entre el sujeto consciente y el objeto. El objeto y su identidad son dados a través de la presencia y la ausencia. Si nos volvemos hacia el lado subjetivo, diríamos que ejercemos intenciones vacías, que intencionamos el objeto en vacío, y que estas intenciones vacías pueden llenarse cuando logramos intencionar el objeto en presencia actual. La intención vacía está correlacionada con la ausencia del objeto, la intención llena está correlacionada con su presencia. Sin embargo, además del intencionar vacío y el intencionar lleno, hay también un *acto de reconocimiento*, un *acto de identificación*, que está en correlación con la identidad del objeto mismo. Este tercer acto trasciende las intenciones vacías y llenas, de la misma manera en que la identidad del objeto trasciende sus presencias y ausencias.

Hemos observado el hecho de que existen muchos tipos diferentes de ausencias. También es cierto que existen diferentes tipos de presencias y modos de hacer presente, cada uno de ellos apropiado para el tipo de cosa en cuestión. El futuro llega a presencia dejando pasar el tiempo; algo lejano se trae a presencia salvando la distancia; el otro lado del cubo se hace presente girando el cubo; una prueba matemática difícil se hace presente pensando a lo largo de sus pasos; el significado de un texto extranjero se hace presente al proporcionar una traducción o al aprender la lengua; sólo se le puede dar la cara a un peligro corriendo un riesgo. En cada caso, la cosa en cuestión

prescribe las mezclas de ausencias y presencias que son apropiadas para ella.

A veces no pasamos directamente de una intención vacía al cumplimiento; a veces se requiere, o al menos es posible, una serie de pasos que van desde un cumplimiento *intermediario* a otro, hasta alcanzar finalmente el objeto mismo. En una ocasión asistí a un torneo de golf y quería ver jugar a Jack Nicklaus. Había leído acerca de él en los diarios deportivos. Vi su fotografía en el periódico. Lo vi cuando lo entrevistaban en la televisión. Después de llegar al torneo, caminé alrededor del campo de golf tratando de encontrar a su partida. Finalmente, encontré la pizarra de posiciones (la pizarra que identifica a los jugadores y da sus marcadores) con su nombre en ella; al ver ahí su nombre, pero aún no a él, lo intencioné todavía significativamente o de manera vacía, pero ahora estaba más cerca del cumplimiento porque ya no estaba viendo su nombre nada más en los periódicos o en las revistas deportivas, sino en la pizarra de posiciones, que era algo así como un signo indicativo o una señal de su presencia. Luego vi a su *caddy*, a quien reconocí por otras fotografías (y así tuve una ulterior indicación de su presencia). Finalmente, vi al mismo Jack Nicklaus. En ese momento entré en la percepción y abandoné las intenciones vacías, las significativas, las intenciones figurativas, las asociativas, y todos los otros tipos intermediarios. Una vez que me adentré en la percepción, no pude pasar a ningún otro tipo mejor de cumplimiento, pero pude seguir teniendo más y más percepciones (y lo hice, justamente al seguir a Nicklaus mientras jugaba los varios hoyos que seguían). Las percepciones siguientes no fueron, sin embargo, un paso hacia otro tipo nuevo de intencionalidad, sino simplemente más de lo mismo. La cadena de cumplimiento había llegado a su apogeo.

Podemos distinguir, por lo tanto, dos tipos de cumplimiento. (1) Aquel que conduce a través de muchos intermediarios de diferentes tipos, y finalmente alcanza la intuición. Podríamos ir, por ejemplo, del nombre de una persona a un bosquejo de su rostro a un retrato suyo de tamaño natural a una estatua a una imagen televisiva a la persona misma. Cada una de estas etapas difiere cualitativamente de

las otras, y cada una de ellas cumple la anterior pero sigue apuntando hacia la siguiente. La etapa final, sin embargo, la intuición, no apunta a nada más. Es la última estación, la evidencia final. Llamaremos a esta clase de cadena un cumplimiento *graduado* o *acumulativo*. Insisto: el cumplimiento final, la intuición, no tiene nada de mágico o de absoluto; simplemente no apunta a ningún tipo nuevo de intención. En esto difiere de las etapas intermediarias, las cuales sí apuntan hacia adelante. También debemos advertir que la intuición final del objeto reúne el sentido de todas las etapas intermediarias a través de las cuales ha sido anticipado: el objeto es, precisamente, *no* estas etapas –sino su conclusión. Ver a Nicklaus *no* es ver su nombre o su fotografía o a su *caddy*, sino aquello a lo cual todas estas cosas estaban apuntando.

(2) El otro tipo de cadena de cumplimiento no conduce a un clímax. Es simplemente *aditiva*: proporciona cada vez más perfiles de la cosa en cuestión. Al continuar percibiendo a Nicklaus jugar, vi cada vez más de su persona y de su habilidad golfística. Había más al proseguir la percepción, pero era «más» de una manera distinta a la del incremento cualitativo en proximidad que se alcanza en un cumplimiento graduado. Otro ejemplo de un cumplimiento meramente aditivo sería el ofrecer cada vez más definiciones del número 15: como tres veces 5, como 16 menos 1, como 12 más 3, como la raíz cuadrada de 225, y así sucesivamente. Así pues, cuando alcanzamos una intuición de algún objetivo particular, nuestra búsqueda no ha terminado. Es posible que hayamos pasado por muchas de las presentaciones intermedias que nos condujeron a nuestra intuición, pero ahora el objetivo mismo ha de ser desplegado. Podemos descubrir más de la cosa misma, pero esta exploración no es otra nueva etapa en el cumplimiento graduado. Es una profundización de nuestra comprensión de lo que hemos traído a presencia intuitiva.

Permítaseme concluir este análisis de la presencia y la ausencia aclarando algo acerca de la terminología. Al principio de este libro hablé de la intencionalidad como el tema principal en la fenomenología. Acabamos de explorar la diferencia entre intenciones vacías y llenas. Podemos estar tentados a pensar que la intencionalidad es

equivalente a las intenciones vacías, a nuestra conciencia de lo ausente. Esto no sería correcto; incluso cuando una cosa nos es dada en su presencia, la intencionamos. La intencionalidad como término genérico abarca tanto las intenciones vacías como las llenas, así como también los actos de reconocimiento que intencionan la identidad del objeto.

También debemos advertir que los temas desarrollados en este capítulo han enriquecido gradualmente el concepto de intencionalidad. La intencionalidad parecía trivial y obvia al ser introducida en el Capítulo I, pero ahora vemos que no sólo hace frente al predicamento egocéntrico del pensamiento moderno, sino que también da cuenta de nuestra capacidad para reconocer identidades en las multiplicidades de la experiencia, para tratar con cosas que están ausentes, y para aprehender las identidades que se dan a través de la presencia y la ausencia.

Hemos completado ahora nuestro examen inicial de las tres estructuras que atraviesan la fenomenología. Siempre que queramos explorar un tema fenomenológico, debemos preguntar cuáles son las partes y los todos, las identidades y las multiplicidades, y las mezclas de ausencias y presencias que están funcionando en el tema en cuestión. Los objetos emocionales tienen un patrón, los objetos estéticos otro, y los objetos matemáticos, los objetos políticos, los asuntos económicos, los objetos materiales simples, el lenguaje, la memoria y la intersubjetividad, cada cual tiene sus propios patrones. Las tres estructuras saldrán a menudo a relucir cuando procedamos con nuestros propios análisis en el resto de este libro.

Hasta ahora la mayor parte, aunque no la totalidad, de mis observaciones se han centrado en formas de experiencia más bien simples, en cosas como la percepción de un objeto material tal como un cubo. Sería lógico pasar de tal percepción a formas más complicadas de conciencia, como la memoria y la imaginación, y a la intelección, al tipo de experiencia que tenemos cuando entramos en el lenguaje y en las estructuras sintácticas, cuando comenzamos a aprehender hechos y a comunicar significados a otras personas. Sin embargo, antes

de pasar a estos temas, interrumpiremos nuestro avance por un momento para aclarar, de manera inicial, lo que entendemos por análisis filosófico. Debemos considerar, al menos en líneas generales (por ahora), la naturaleza de los análisis que hemos estado llevando a cabo y el punto de vista desde el cual hemos estado trabajando. Ahora tenemos suficientes muestras de análisis filosófico como para permitirnos sugerir una idea inicial acerca de cómo la filosofía, tal y como la entiende la fenomenología, difiere de la experiencia y el discurso prefilosóficos.

§

Fin del Tercer Capítulo

CAPÍTULO IV
PRIMER ENUNCIADO DE LO QUE LA FENOMENOLOGÍA ES

Para entender lo que es la fenomenología tenemos que hacer una distinción entre dos actitudes o perspectivas que podemos adoptar. Tenemos que distinguir entre la actitud natural y la fenomenológica. La *actitud natural* es el enfoque que tenemos cuando estamos inmersos en nuestra postura original dirigida al mundo, cuando intencionamos cosas, situaciones, hechos y cualesquiera otros tipos de objetos. Podríamos decir que la actitud natural es la perspectiva de entrada, aquella de la cual partimos, aquella en la que estamos originalmente. No ingresamos en ella a partir de algo más básico. La *actitud fenomenológica*, por otro lado, es el enfoque que tenemos cuando reflexionamos sobre la actitud natural y todas las intencionalidades que ocurren dentro de ella. Es dentro de la actitud fenomenológica como llevamos a cabo análisis filosóficos. La actitud fenomenológica es también llamada en ocasiones la *actitud trascendental*. Examinemos ambas actitudes o enfoques, la natural y la fenomenológica. Podemos entender cada una precisamente en su contraste con la otra.

La actitud natural

En nuestro vivir ordinario nos encontramos directamente inmiscuidos con las diversas cosas en el mundo. Al sentarnos a conversar con otros en el comedor, al caminar al trabajo, o al llenar una solicitud de pasaporte o de licencia de conducir, se nos presentan objetos materiales; los identificamos a través de los lados, aspectos y perfiles a través de los cuales se dan, hablamos acerca de ellos y los articulamos, tenemos respuestas emocionales ante cosas que son atractivas o repelentes, encontramos algunas cosas agradables de ver o de oír y otras desagradables y trastornantes, y así sucesivamente. Algunas cosas están presentes ante nosotros y otras están ausentes, superamos al-

gunas de las ausencias y traemos cosas a presencia, pero también dejamos que otras cosas pasen de la presencia a la ausencia. Identificamos y reconocemos una cosa tras otra: las sillas y los cuadros en nuestra habitación, los pájaros cantando afuera, el automóvil que pasa calle abajo, el viento que sopla a través de los árboles. Además, aparte de estas cosas sustanciales, el mundo también contiene entidades matemáticas tales como triángulos y cuadrados, conjuntos cerrados y abiertos, números racionales e irracionales. Estas cosas matemáticas requieren de un tipo especial de intencionalidad, pero a pesar de ello se presentan como anidadas dentro del mundo, aun cuando existan de una manera distinta a la de los árboles y los camiones. También hay constituciones políticas, leyes, contratos, tratados internacionales, elecciones, actos de generosidad y de valentía, así como actos de odio y de cobardía. Todas esas cosas pueden identificarse dentro del mundo en que vivimos; todas esas cosas en sus identidades están correlacionadas con nuestras intenciones.

Además, nuestro mundo no contiene solamente las cosas de las que hemos tenido experiencia directa. También intencionamos, en vacío, muchas cosas que tomamos como reales a pesar de que nunca las hayamos experimentado. Yo nunca he ido a China, pero de cuando en cuando intenciono a China, sus montañas y ríos, su política interior y exterior, su condición económica. Lo mismo puedo decir de Brasil, de la Antártida y de Groenlandia. Si llegara a visitar la Antártida, cumpliría muchas de mis intenciones vacías, algunas de ellas con sorpresa y otras sin sorpresa. El mundo en el cual vivimos se expande más allá de nuestra experiencia inmediata y más allá de nuestra experiencia posible: también percibimos un dominio en los cielos que nunca podríamos alcanzar corporalmente. Puede que lleguemos a la luna o a algunos de los planetas, pero nos es imposible alcanzar las partes más lejanas del universo. Podemos aprender mucho acerca de esos lugares, pero gran parte de ello seguirá siendo siempre el objetivo de intenciones vacías y no de cumplimientos o percepciones.

Así que hay muchas cosas en el mundo, todas dadas en diferentes maneras de presentación. También está *el mundo* mismo, que se da

de un modo también diferente. El mundo no es una «cosa» grande, ni es la suma de las cosas de las que se ha tenido o se puede tener experiencia. El mundo no es como una esfera flotando en el espacio, ni es una colección de objetos en movimiento. El mundo es más como un contexto, un escenario, un fondo o un horizonte para todas las cosas que hay, para todas las cosas que pueden ser intencionadas y pueden ser dadas; el mundo no es otra cosa que compita con ellas. Es el todo para todas ellas, no la suma de todas ellas, y se nos da como un tipo especial de identidad. Nunca podríamos tener el mundo dado a nosotros como una entidad entre muchas, ni siquiera como una sola entidad: se da sólo envolviendo a todas las entidades. Lo contiene todo, pero no como ningún contenedor mundano. El término «mundo» es un *singulare tantum*; sólo puede haber uno de su clase. Puede haber muchas galaxias, puede haber muchos planetas que sean hogares para seres conscientes (aunque para nosotros sólo hay uno), pero sólo hay un mundo. «El mundo» no es un concepto astronómico; es un concepto relacionado con nuestra experiencia inmediata. El mundo es el escenario último para nosotros y para todas las cosas de las que tenemos experiencia. El mundo es el todo concreto y actual para la experiencia.

Otra singularidad importante en nuestra experiencia espontánea es el *sí mismo*, el *ego*, el *yo*. Si el mundo es el todo más amplio y el contexto más envolvente, el yo es el centro alrededor del cual este todo más amplio, con todas las cosas en él, se dispone. Paradójicamente, el yo es una cosa en el mundo, pero es una cosa como ninguna otra: es una cosa en el mundo que también *tiene* cognoscitivamente al mundo, es la cosa para la cual el mundo como un todo, con todas las cosas en él, se manifiesta. El yo es el dativo de la manifestación. Es la entidad para la cual se pueden dar el mundo y todas las cosas en él, la que puede recibir al mundo en el conocimiento. Por supuesto, hay muchos yos, muchos egos, muchos sí mismos, pero incluso de entre todos ellos uno se destaca como el centro preeminente, a saber, yo (esto es, tú, al leer tú estas palabras y pensarlas por ti mismo). Estos extraños hechos acerca del sí mismo o el ego no son sólo trucos del lenguaje, no son sólo peculiaridades de la primera y

la segunda personas del singular; pertenecen al tipo de ser que es una criatura racional, una criatura que puede pensar, que puede decir «yo», y que puede tener el mundo incluso siendo una parte de él. El alma racional es, como dice Aristóteles, de alguna manera todas las cosas. El mundo como un todo y el yo como el centro son las dos singularidades entre las cuales pueden ubicarse todas las demás cosas. El mundo y el yo se correlacionan uno con otro de un modo diferente de la manera en que una intencionalidad particular está correlacionada con la cosa que intenciona. El mundo y el ego proporcionan un contexto último dual, elíptico, para todo.

Todos estos elementos estructurales pertenecen a la actitud natural en la que nos encontramos desde el principio y siempre. Queda todavía un elemento más en la actitud natural que debemos examinar antes de pasar a discutir la actitud fenomenológica. Debemos examinar el tipo de convicción que impregna la actitud natural.

El modo en que aceptamos las cosas en el mundo, y el mundo mismo, es un modo de *creencia*. Al tener experiencia de otras personas, de árboles, edificios, gatos, piedras, y del sol y las estrellas, tenemos experiencia de todo ello como estando ahí, como verdadero, como real. El carácter básico, el modo de entrada de nuestra aceptación del mundo y de las cosas en él, es un modo de creencia o, para usar el término griego, de *doxa*. Nuestra creencia está correlacionada con el ser de las cosas, que antes que nada es simplemente aceptado como tal. Conforme pasa el tiempo y envejecemos y nos volvernos más astutos, introducimos modalidades en nuestra creencia; después de descubrir que en algunos casos estábamos equivocados, introducimos gradualmente las dimensiones de la ilusión, el error, el engaño o la «mera» apariencia. Gradualmente llegamos a saber que las cosas no son siempre lo que parecen; se pone en juego una distinción entre ser y parecer, pero esta distinción se ejerce sólo episódicamente y se requiere mucha sofisticación para provocarla. Podemos descubrir que este «gato» es sólo un juguete, o que el discurso de tal persona era engañoso, o que aquel «hombre» era solamente una sombra, o que el «vidrio» que parecía que habíamos visto era en realidad hielo; errores ocasionales como esos, no obstante, no hacen que sos-

pechemos de todo de lo que tenemos experiencia y de todo lo que se dice. La condición de entrada sigue siendo de creencia. Sin embargo, esta creencia, en cuanto creencia fundamental, se contrasta ahora con toda una serie de alternativas posibles: sospecha, duda, rechazo, probabilidad, posibilidad, negación, refutación, todas las modalidades dóxicas posibles que nuestra intencionalidad puede asumir.

Entre todas nuestras creencias es prominente la creencia que tenemos en el mundo como un todo. Esta creencia, a la que podríamos llamar no sólo una *doxa* sino la *Ur-doxa* (si se nos permite combinar un término alemán y uno griego), no sólo una creencia sino la creencia básica, se encuentra detrás de todas las creencias específicas que tenemos. La *creencia en el mundo* no está sujeta a corrección o refutación del modo en que lo están cualesquiera creencias particulares. Si estamos vivos como seres conscientes, la creencia en el mundo está ahí dando una base segura a cualquier convicción particular que podamos ejercer. En realidad nunca aprendemos o adquirimos nuestra creencia en el mundo, de la manera en que podríamos adquirir, digamos, nuestra creencia en el edificio del Empire State o en el río San Juan en Utah. Todas las creencias particulares como esas surgen concomitantemente cuando experimentamos o escuchamos acerca de la cosa en cuestión, cuando llegamos a reconocer su identidad a través de las multiplicidades en que se nos da, ya sea en presencia o en ausencia. Pero nunca podríamos aprender o adquirir nuestra creencia en el mundo. ¿Cuál sería nuestro estado antes de aprenderla? Tendríamos que haber estado en un solipsismo mudo y encapsulado, en una pura conciencia que no era consciente *de* nada. Tal estado es inconcebible; requeriría que el ego se pensara a sí mismo a la vez como el centro de las cosas y como la suma de las cosas, un punto central sin un radio. E incluso si concediéramos su posibilidad, ¿qué cosa en el planeta (o incluso fuera de él) pudiera sacudirnos para sacarnos de tal estado? ¿Cómo podría la idea misma de algo «exterior» llegar a surgir alguna vez si no estuviera ahí desde el principio?

No podemos arrancar en el predicamento egocéntrico; nuestra creencia en el mundo está ahí desde el comienzo, incluso desde an-

tes de que naciéramos, tan lejos como podamos ir hacia atrás. Inclusive nuestro más rudimentario sentido del yo no podría surgir más que sobre la base de la creencia en el mundo. De manera similar, incluso si descubrimos que estábamos equivocados acerca de muchísimas cosas, nuestra creencia en el mundo permanece intacta y el mundo sigue ahí, no importa cuán mellado y hecho jirones, a menos quizá de que perdiéramos por completo nuestro sentido del yo y cayéramos en un tipo de aislamiento autista; pero incluso ahí permanecería con seguridad alguna sensación de lo que hay, si es que hay algo de conciencia. El sufrimiento que debe de existir en el autismo está ahí precisamente porque la creencia en el mundo sigue en funciones; si no lo estuviera, no habría conciencia en absoluto y ningún sentido del yo.

Puesto que vivimos en la condición paradójica de tener el mundo y a la vez ser una parte de él, sabemos que al morir el mundo seguirá su marcha, ya que sólo somos una parte del mundo, pero en otro sentido el mundo que está ahí para mí, detrás de todas las cosas que conozco, se extinguirá cuando deje de ser parte de él. Tal extinción es parte de la pérdida que sufrimos cuando muere un amigo cercano; no se trata sólo de que ya no esté ahí, sino que también hemos perdido la manera en la que el mundo era para él. El mundo ha perdido una manera de darse, una que se había construido a lo largo de una vida.

Tanto el mundo como el yo invocan la idea de un todo. Las paradojas de la teoría de conjuntos, el problema de si el conjunto último se incluye o no a sí mismo, son menos difíciles que los problemas de la lógica del mundo y del yo: ¿cómo se incluyen o se excluyen el uno al otro estos todos, el mundo y el yo, y cómo están relacionadas sus totalidades con la suma de las cosas que existen? Puede ser que las paradojas de la teoría de conjuntos sean solamente versiones formalizadas de los problemas de cómo el mundo contiene todo, incluyendo al yo, y cómo el yo puede intencionar todas las cosas, incluyendo al mundo y también a sí mismo.

En conclusión, entonces, en la actitud natural, espontánea, estamos dirigidos a toda clase de cosas, pero también estamos dirigidos

al mundo como el horizonte o el contexto para todas las cosas que pueden darse, y correlativo al mundo es el yo o el ego, el agente de la actitud natural, aquel para quien el mundo y sus cosas se dan, que es parte del mundo y está a la vez, sin embargo, en posesión intencional de él.

La actitud fenomenológica

El lector tiene que haberse dado cuenta de que todo lo que se ha dicho aquí acerca de la actitud natural no pudo haberse afirmado desde dentro de la actitud natural. Esto es, sin haber dirigido la atención a ello, hemos estado considerando estos asuntos todo el tiempo desde dentro de la actitud fenomenológica; lo hemos estado haciendo desde hace varias páginas y, de hecho, prácticamente a través de todo el libro, exceptuando la introducción, que tuvo que ser escrita desde dentro de la actitud natural. Cuando en el Capítulo I consideramos la intencionalidad, y en el Capítulo II la percepción de un cubo, consideramos estos temas desde el punto de vista fenomenológico.

Incluso dentro de la actitud natural hay muchos puntos de vista y actitudes diferentes. Está el punto de vista de la vida ordinaria, está el punto de vista del matemático, el del especialista médico, el del físico, el del político, etcétera, y hay incluso, como veremos, diversos tipos especiales de actitudes reflexivas. Pero la actitud fenomenológica no es como ninguna de éstas. Es más radical y más comprehensiva. Todos los demás giros en el punto de vista y en el enfoque siguen amortiguados por nuestra creencia subyacente en el mundo, que siempre permanece en vigor, y todos los giros se definen ellos mismos como movimientos de un punto de vista a otro entre los muchos que están abiertos para nosotros. El giro a la actitud fenomenológica, sin embargo, es un tipo de movimiento de «todo o nada» que libera por completo de la actitud natural y que se enfoca, de modo reflexivo, en todo lo que se halla en la actitud natural, incluyendo la subyacente creencia en el mundo. Al pasar a la actitud fenomenológica recibimos un empujón hacia arriba de un modo

único. Pasar a la actitud fenomenológica no es llegar a ser un especialista en una u otra forma de conocimiento, sino llegar a ser un filósofo. Desde el punto de vista fenomenológico, vemos y describimos, analíticamente, todas las intencionalidades particulares y sus correlatos, y también la creencia en el mundo, con el mundo como su correlato.

Para dar un análisis descriptivo de todas y cada una de las intencionalidades en la actitud natural, no podemos participar en ninguna de ellas. Tenemos que tomar distancia de todas y cada una de ellas, reflexionar sobre ellas y hacerlas temáticas. Esto significa que cuando estamos en la actitud fenomenológica suspendemos todas las intencionalidades que estamos examinando. Las neutralizamos. Hay que poner mucho énfasis en que este cambio de enfoque no significa, sin embargo, que comencemos a dudar de estas intencionalidades y de los objetos que tienen: no las cambiamos, digamos, de convicción dóxica a duda. No cambiamos nuestras intencionalidades, las mantenemos como son, pero las contemplamos. Si las contemplamos, no las ejercemos en ese momento. Sin embargo, no seríamos capaces de contemplarlas tal como lo que son si las cambiáramos de una modalidad a otra; si nuestro paso a la reflexión filosófica significara, por ejemplo, que cambiáramos nuestra convicción en duda, o nuestra certeza en sospecha, entonces no podríamos contemplar la convicción o la certeza. Los cambios de una modalidad a otra tienen lugar dentro de la actitud natural. Tienen que estar motivados. Tenemos que tener razones para movernos de la convicción a la duda, de la certeza a la sospecha; sin tales razones el cambio en nuestra modalidad sería irracional y arbitrario.

Cuando pasamos a la actitud fenomenológica nos convertimos en algo así como observadores desapegados de la escena que transcurre o como espectadores en un juego. Nos convertimos en mirones. Contemplamos los involucramientos que tenemos con el mundo y con las cosas en él, y contemplamos el mundo en su involucramiento humano. Ya no somos simplemente participantes en el mundo; contemplamos lo que es ser un participante en el mundo y en sus manifestaciones. Pero las intencionalidades que contemplamos –las con-

vicciones, dudas, sospechas, certezas y percepciones que examinamos y describimos– siguen siendo nuestras intenciones. No las hemos perdido; solamente las contemplamos. Permanecen exactamente como eran, y sus objetos también permanecen exactamente como eran, con las mismas correlaciones vigentes entre intenciones y objetos. De una manera muy curiosa, suspendemos todas ellas tal como son, las «congelamos» en su lugar. Y nosotros, que nos ponemos filosóficos, somos también los mismos yos que ejercen intencionalidades naturales. Ocurre un tipo de acrecentamiento del yo, en el cual el mismo yo que vivía en la actitud natural empieza a vivir explícitamente en la actitud fenomenológica y comienza a llevar una vida filosófica.

Todos los seres humanos, todos los yos, hacen de cuando en cuando esta clase de análisis filosófico reflexivo, pero la mayoría de la gente cuando entra en este tipo de vida suele sentirse muy confusa respecto de lo que está haciendo. Cree que está sólo vislumbrando alguna clase de verdades generales, alguna clase de leyes de la naturaleza. Tiende a considerar el paso a la filosofía como un ajuste más en la actitud natural; no ve lo diferente que es. El objetivo de nuestra discusión acerca de la actitud fenomenológica es ayudarnos a hacer explícita y claramente el giro hacia la filosofía, con una apreciación más plena de la diferencia entre las actitudes natural y filosófica. Hacemos una distinción precisa, mientras que la mayor parte de la gente yerra confusamente hacia atrás y hacia delante a través de la frontera.

El giro a la actitud fenomenológica se llama la *reducción fenomenológica*, término que significa el «apartarse» de las metas naturales de nuestras preocupaciones, «volviéndose» a lo que parece ser un punto de vista más restringido, uno que simplemente apunta a las intencionalidades mismas. Reducción, con la raíz latina *re-ducere*, es un paso atrás, una retención o una retirada. Cuando nos adentramos en este nuevo punto de vista *suspendemos* las intencionalidades que ahora contemplamos. Esta suspensión, esta neutralización de nuestras modalidades dóxicas, también es llamada *epojé*, un término tomado del escepticismo griego, donde significa la reserva que los es-

cépticos decían que debíamos tener hacia nuestros juicios acerca de las cosas; ellos decían que debíamos abstenernos de juzgar hasta que la evidencia fuera clara. A pesar de que la fenomenología toma este término del escepticismo griego, no mantiene su insinuación escéptica. En la fenomenología la *epojé* es simplemente la neutralización de las intenciones naturales, neutralización que tiene que ocurrir cuando contemplamos esas intenciones.

Finalmente, para completar este breve tratamiento de la terminología, hablaremos de la expresión *poner entre paréntesis*. Cuando entramos en la actitud fenomenológica, suspendemos nuestras creencias y *ponemos entre paréntesis* el mundo y las cosas en el mundo. Colocamos al mundo y a las cosas en él «entre paréntesis» o «entre corchetes». Cuando colocamos así entre paréntesis al mundo o a algún objeto en particular, no lo convertimos en una mera apariencia, una ilusión, una mera idea, ni cualquier otra clase de impresión meramente subjetiva. En lugar de ello, lo consideramos ahora precisamente como es intencionado por una intencionalidad en la actitud natural. Lo consideramos como correlacionado con cualesquiera intencionalidades que apunten hacia él. Si es un objeto percibido, lo examinamos como percibido; si es un objeto recordado, lo examinamos ahora como recordado; si es una entidad matemática, la consideramos como correlacionada con una intención matemática; si es un objeto meramente posible, o uno verificado, lo consideramos como el objeto para una intencionalidad que intenciona algo solamente posible, o para una intencionalidad que intenciona algo verificado. El poner entre paréntesis retiene exactamente la modalidad y el modo de manifestación que tiene el objeto para el sujeto en la actitud natural.

Así, al adentrarnos en la reflexión fenomenológica no restringimos nuestra atención sólo al lado subjetivo de la conciencia; no nos enfocamos sólo en las intencionalidades. También nos enfocamos en los objetos que nos son dados, pero nos enfocamos en ellos en cuanto que aparecen ante nosotros en nuestra actitud natural. En la actitud natural nos dirigimos directamente hacia el objeto; vamos directamente a través de las apariciones del objeto hacia el objeto

mismo. Desde la postura filosóficamente reflexiva hacemos temáticas las apariciones. Miramos *hacia* aquello a *través* de lo cual normalmente miramos. Nos enfocamos, por ejemplo, en los lados, los aspectos y los perfiles a través de los cuales un cubo se presenta él mismo como una identidad. Nos enfocamos en la multiplicidad de apariciones a través de las cuales se nos da el objeto. Cuando hacemos tales cosas, no convertimos, sin embargo, la identidad del objeto en una identidad de las «meras» apariciones; muy por el contrario, somos más capaces de distinguir el objeto respecto de sus apariciones, somos más capaces de preservar la realidad de la cosa misma. También somos más capaces de proporcionar una descripción apropiada de la naturaleza de «el mundo». Si intentáramos hablar del mundo desde la actitud natural, tenderíamos a considerarlo como una entidad enorme o como la suma de todas las entidades. Sólo desde la perspectiva fenomenológica podemos obtener la terminología correcta para hablar acerca del mundo como el contexto para la manifestación de las cosas.

Para usar una metáfora espacial algo cruda, cuando nos adentramos en la actitud fenomenológica nos arrastramos hacia fuera de la actitud natural, nos elevamos por encima de ella, la teorizamos, y distinguimos y describimos los correlatos tanto subjetivos como objetivos que la conforman. Desde nuestra posición filosófica privilegiada describimos las diversas intencionalidades y sus diversos objetos, así como también el yo y el mundo. Distinguimos entre una cosa y sus apariciones, una distinción que ha sido llamada por Heidegger la «diferencia ontológica», la diferencia entre una cosa y el presentarse (o ausentarse) de la cosa. Esta distinción sólo se puede hacer de manera adecuada desde la perspectiva fenomenológica. Si tratamos de hacer desde el punto de vista natural la distinción entre cosa y aparición, o bien tenderemos a sustancializar las apariciones, porque en ese punto de vista tendemos a tomar todo aquello en que nos centramos como una cosa sustancial, o bien tenderemos a reducir la cosa solamente a sus apariciones, a hacer de ella la suma de sus apariciones. Con toda probabilidad, o bien postularemos las apariciones como muros entre nosotros y las cosas, o bien convertiremos

las cosas en meras ideas. No captaremos correctamente la actitud fenomenológica, y tampoco entenderemos de manera adecuada la actitud natural.

¿Hay argumentos que nos puedan conducir a la actitud fenomenológica?

Ahora que tenemos alguna noción de la diferencia entre la actitud natural y la fenomenológica, podemos plantear la pregunta de si hay alguna manera de explicar y justificar, ante otras personas, el giro entre la primera y la segunda. Esta pregunta equivale a preguntar si hay algún tipo de argumento que pueda persuadir a alguien de volverse filosófico, o probarle que debería hacerlo. La pregunta no es trivial; pregunta si la filosofía puede presentarse a sí misma, explicar lo que es, y legitimarse a sí misma frente a aquellos que no son filósofos. También pregunta si la filosofía puede justificarse a sí misma ante sí misma, si puede aclarar sus propios orígenes y por ello tratar de ser una ciencia sin presuposiciones.

El asunto del comienzo de la filosofía se plantea en la fenomenología bajo la rúbrica de las diversas *vías a la reducción.* Se nos dan diversas «vías» o argumentos para ayudarnos a alcanzar la «reducción» fenomenológica. Como hemos visto, la reducción fenomenológica es el paso de la actitud natural a la fenomenológica; es la restricción de nuestra intencionalidad de su actitud natural expansiva, que apunta a todas y cada una de las cosas en el mundo, a la aparentemente más limitada actitud fenomenológica, que apunta hacia nuestra propia vida intencional, con sus objetos y mundo correlacionados.

Debemos tener cuidado de no hacer nuestra labor más difícil de lo que se requiere. Podríamos estar tentados a pensar que la actitud natural es puramente natural, puramente no-filosófica, sin una pizca de filosofía en ella, y que el volverse hacia la fenomenología es pasar hacia algo totalmente inaudito en el enfoque natural. Si este fuera el caso, nos parecería casi imposible transmitir una idea de lo que es la filosofía a aquellos que todavía no se han adentrado en ella.

Pero de hecho, dentro de la actitud natural hay anticipaciones de la filosófica. En la actitud natural hay seudópodos que se prolongan hacia la filosofía. Simplemente como seres racionales, ya tenemos una noción del todo, una noción del yo, una noción de la intencionalidad y de la aparición. No obstante, el problema consiste en que tratamos de manejar todas estas cosas con categorías que pertenecen a la actitud natural. Las mitologizamos, las psicologizamos, las fenomenalizamos o las sustancializamos; hacemos del mundo una cosa, las apariciones se convierten en barreras, el yo se sustancializa, las intenciones se psicologizan. No acertamos con los términos y las distinciones. Las vías de la reducción no tratan de abrir una dimensión absolutamente nueva y sin anticipar; más bien, tratan de aclarar una distinción que ya tenemos, entre lo natural y lo filosófico, y tratan de explicar la transición entre las dos actitudes. Nos ayudan a comprender correctamente la posición filosófica mostrándonos el cambio de perspectiva que ocurre cuando nos adentramos en la filosofía, y el consecuente giro que tienen que tener los significados de nuestros términos. Consideraremos dos vías a la reducción, la ontológica y la cartesiana; se trata de dos planteamientos que fueron desarrollados por Husserl.

La *vía ontológica a la reducción* es la menos escabrosa de las dos. (La cartesiana parece hundirnos en la duda y el fenomenismo más radicales.) La vía ontológica apela al deseo humano de ser verdadera y plenamente científico; hace notar que cuando exploramos científicamente un dominio del ser, adquirimos un tesoro de conocimiento, un sistema de juicios acerca de las cosas en cuestión. Digamos que hemos conseguido una comprensión bastante completa de un campo, tal como la biología molecular o la física del estado sólido. No importa qué tan completo sea nuestro conocimiento de las cosas en cuestión, no habremos todavía explorado los correlatos subjetivos de las verdades que hemos alcanzado. El lado objetivo puede ser conocido de manera bastante completa, pero los logros subjetivos que están correlacionados con lo objetivo habrán sido omitidos: el tipo de intenciones que presentan las cosas que se estudian, el modo de verificación propio de los objetos, los métodos seguidos, las formas de la corrección y la verificación intersubjetivas, etcétera.

Mientras una ciencia es meramente objetiva, está perdida en la positividad. Tenemos verdad acerca de cosas, pero no tenemos verdad acerca de nuestra posesión de estas cosas. Nos olvidamos y nos perdemos a nosotros mismos incluso al estar fascinados por las cosas que conocemos. Las verdades científicas quedan flotando y desposeídas. Parecen ser la verdad de nadie. Para redondear la ciencia, para ser completamente científicos, necesitaríamos investigar las actividades estructurales subjetivas que operan en la ciencia, y hacer esto no es simplemente continuar haciendo biología molecular o física del estado sólido; es volverse desde tales ciencias y adentrarse en una nueva postura reflexiva, la fenomenológica, que hace justicia a las intencionalidades que ejercemos pero que no hacemos temáticas en nuestros esfuerzos científicos anteriores. Una vez que llevamos a cabo este giro respecto de la biología molecular y la física del estado sólido, advertimos que no podemos hacer fenomenología sólo para estas dos disciplinas; tenemos que ampliar nuestro esfuerzo para cubrir la intencionalidad como tal e incluso el mundo como tal (como el correlato objetivo de la intencionalidad), porque las intencionalidades en cualquier ciencia parcial no pueden entenderse excepto como completadas por aspectos de la intencionalidad más abarcadores. No podríamos hablar del reconocimiento de las identidades en la biología molecular sin hablar del reconocimiento de las identidades como tales.

Por lo tanto, mediante una ampliación gradual la vía ontológica a la reducción nos ayuda a completar las ciencias parciales. Nos movemos hacia contextos cada vez más abarcadores, hasta que llegamos al tipo de contexto más abarcador que proporciona la actitud fenomenológica. Lo que motiva nuestra ampliación es el deseo de ser plenamente científicos, de evitar dejar fuera alguna dimensión que sea relevante para la investigación en cuestión. Puede haber un tipo de integridad parcial en una ciencia positiva, en la biología molecular o en la física del estado sólido, pero toda ciencia que quiera ser comprehensiva tendrá que acabar por investigar sobre la misma consecución de la ciencia, sobre las intencionalidades que la establecen. Mientras éstas sean dejadas de lado, se deja a la ciencia pendiente e

incompleta, sin su contexto adecuado. La vía ontológica a la reducción nos recuerda la observación que hace Aristóteles en *Metafísica* IV,1 acerca de la necesidad de ir más allá de las ciencias parciales hacia la ciencia del todo, la ciencia del ser en tanto que ser (y no simplemente en tanto que ser material, o cuantificado, o viviente, o económico).

A partir de estas observaciones acerca de la vía ontológica a la reducción debe de estar claro que la fenomenología como ciencia, como una empresa rigurosa, explícita y consciente de sí misma, es de hecho una ciencia más concreta que cualquiera de las investigaciones parciales. Podríamos pensar que la física o la biología es la más concreta de todas las ciencias porque estudia las cosas materiales que están justo ahí ante nosotros, pero en tanto que estas ciencias no observan la actividad a partir de la cual se logran, en realidad son abstractas. Dejan fuera una parte esencial no solo del mundo sino de ellas mismas. La ciencia de la fenomenología complementa y completa estas ciencias parciales a la vez que las retiene a ellas y a sus valideces, de manera que, por paradójico que resulte, la fenomenología es la más concreta de las ciencias. Ella recupera el panorama más amplio, el contexto mayor; supera el olvido de sí mismas de las ciencias parciales; considera dimensiones de las que hacen abstracción las otras ciencias, a saber, las dimensiones de la intencionalidad y la aparición; muestra cómo la ciencia misma es un tipo de exhibición, y muestra por ende la ingenuidad del objetivismo, la creencia de que el ser es indiferente a la exhibición. Por lo tanto, la reducción no es en realidad un confinamiento, no es un «apartamiento» de nada; preserva la actitud natural y todo lo que se encuentra en ella, incluso al distanciarnos de ella; amplifica y no priva.

La *vía cartesiana a la reducción* nos da una impresión muy diferente. Esta aproximación a la fenomenología tiene como modelo el intento de Descartes de iniciar la filosofía con la decisión, que se toma sólo «una vez en la vida», de dudar de todos los juicios que tiene por verdaderos. Descartes introduce esta duda metódica porque cree que los juicios ajenos que ha ido absorbiendo están contaminados con prejuicios. Luego de adoptar esta duda universal, con-

tinuará con la aceptación como verdaderos de sólo aquellos juicios que él mismo, de acuerdo con el método que ha desarrollado, pueda justificar.

El problema con el intento de Descartes de comenzar la filosofía es que convierte todas nuestras modalidades naturales dóxicas en dudosas. Pasa de diversas modalidades naturales –certeza, sospecha, aceptación verificada, posibilidad, probabilidad– a otra modalidad natural: la duda. Puede que su duda sólo sea metódica, pero sigue siendo duda. Descartes trata de elevarse hasta la filosofía, pero sólo consigue deslizarse a otra más de las actitudes naturales, y una radicalmente escéptica, además. Su intento de poner a la filosofía en camino de ser una ciencia rigurosa falla el tiro. Descartes dio un viraje que tuvo consecuencias desastrosas para la filosofía y la ciencia.

En la fenomenología, la vía cartesiana a la reducción es un intento de retomar lo que Descartes estaba tratando de alcanzar, y de hacerlo de la manera apropiada. No propone que iniciemos una duda universal. En lugar de ello, sugiere que adoptemos la actitud de *intentar* dudar de nuestras varias intenciones. Esto puede parecer una pequeña diferencia, pero es crucial. El intento de dudar es muy diferente de la duda. Lo que sucede cuando intentamos dudar de alguna de nuestras creencias es que adoptamos una postura neutral hacia tal convicción; todavía no dudamos de ella, solamente suspendemos nuestra creencia. Nos detenemos para ver si debemos dudar de ella. De cualquier manera, este intento, esta detención, no es una duda, pero es algo parecido a la neutralización que conseguimos cuando nos adentramos en la filosofía. Esta postura neutral sirve entonces como un tipo de ojo de cerradura a través del cual podemos obtener una noción de lo que es la actitud fenomenológica, la actitud en la que neutralizamos y contemplamos todas nuestras intencionalidades.

Otro rasgo importante del intento de dudar es el siguiente: no podemos dudar verdaderamente de algo a menos que tengamos razones para ello. Supongamos que sé que la puerta de este cuarto es blanca, y supongamos que veo al gato adentrarse en el cuarto caminando. No puedo decir acto seguido que dudo de que la puerta sea

blanca o de que el gato camina a través del umbral a menos que tenga razones para dudar de que estas cosas patentes sean verdaderas: puedo repentinamente darme cuenta de que es la luz la que hace que la puerta brille más de lo normal, y que pudiera tener un tono grisáceo; repentinamente puedo darme cuenta de que hay un espejo junto a la puerta, y de que en realidad podría estar viendo tan sólo el reflejo del gato que entra caminando a otro cuarto. Al ser una de las modalidades en la actitud natural, la duda necesita estar motivada por razones. No puedo simplemente decir que dudo de las cosas.

El *intento* de dudar *está*, sin embargo, sujeto a nuestra libre elección. Podemos estar dispuestos a dudar de cualquier cosa, incluso del hecho más obvio ante nosotros o de la opinión más establecida. De manera parecida, somos libres de iniciar la neutralización que tiene lugar cuando nos volvemos hacia la perspectiva fenomenológica, la suspensión o la «desactivación» de nuestras intencionalidades, el poner entre paréntesis las cosas y el mundo; estas cosas están en nuestro poder y sujetas a nuestra libre elección. Podemos decidir que queremos llevar este tipo de vida. No es necesario que se nos fuerce a llevarla mediante razones como aquellas que nos fuerzan a dudar o a sospechar. Así pues, mientras que la duda no es un buen modelo que nos sirva para ayudarnos a hacer el giro fenomenológico, el intento de dudar sí lo es. El intento de dudar nos da una buena vislumbre de la neutralización fenomenológica de nuestras intenciones. De esta manera, la vía cartesiana a la reducción trata de mandarnos «de una patada» a la actitud filosófica.

Descartes introdujo en la vida intelectual un escepticismo radical que continúa asediando al pensamiento inspirado por él. A pesar de ello, resulta útil adoptar el tema cartesiano y modificarlo en servicio de la fenomenología, como lo hemos hecho, porque el giro de la actitud natural a la fenomenológica es erróneamente considerado por muchos como una recaída en el cartesianismo. Incluso algunos prominentes intérpretes de la fenomenología no entienden bien esto. Es importante para nosotros, por lo tanto, distinguir entre lo que hace Descartes y lo que consigue la fenomenología.

Uno de los efectos seriamente perniciosos del error de Descartes es que desacredita las intencionalidades de la actitud natural. Socava

nuestra creencia natural y válida en la realidad de las cosas de las que tenemos experiencia, en las identidades que reconocemos. Introduce el hábito del escepticismo, que nos hace tender a no creer en nada mientras no haya sido probado. Pero este deseo de una prueba para todo no es razonable. La prueba sólo es posible sobre la base de algunas verdades que no se prueban, verdades que tienen su evidencia en ellas mismas y que no necesitan probarse. No podemos probarlo todo; conocemos muchas cosas que no necesitan ser probadas. La fenomenología restituye la validez de las convicciones que tenemos en la actitud natural. Reconoce que nuestras intenciones, en sus diversos modos, alcanzan las cosas mismas. Distingue y describe cómo las diversas intenciones se cumplen y se confirman. La fenomenología también comprende que con frecuencia vamos más allá de la evidencia, que con frecuencia intencionamos algo con vaguedad, y que los errores son comunes; pero la presencia del error no desacredita todo. Solamente muestra que debemos ser cuidadosos. Aclarando las diversas intencionalidades y distinguiéndolas unas de otras, la fenomenología nos ayuda a ser cuidadosos.

Finalmente, debemos observar la diferencia entre la vía ontológica y la vía cartesiana a la reducción. La vía ontológica procede por incrementos. Comienza con los logros científicos y les agrega paso a paso dimensiones, dándonos empujoncitos durante todo el camino, hasta que llega a la actitud fenomenológica. La vía cartesiana trata de hacerlo todo con prisa, en un solo paso. Suspende todas las intencionalidades al mismo tiempo. Hace resaltar un poco mejor que la vía ontológica el nuevo tipo de modalidad, la neutralización, que se pone en juego en la filosofía, pero al igual que todo lo que se hace con prisa, puede conducirnos a graves errores. Puede hacernos creer que la fenomenología es escepticismo y fenomenalismo, y que nos priva del mundo real y de las cosas en él. Incluso parece que nos lleva al solipsismo. La vía ontológica es lenta pero segura; la cartesiana, rápida pero riesgosa. El mejor abordaje consiste en usar ambas vías, corrigiendo las debilidades de cada una mediante las fortalezas de la otra. En ambos enfoques, la clave es captar la diferencia entre la actitud natural y la fenomenológica, entre nuestro involucramiento natural y el distanciamiento filosófico.

Algunos términos especiales que tienen que ver con la actitud fenomenológica

Hay varios otros temas que pueden ayudarnos a definir con mayor precisión la actitud fenomenológica. Su tratamiento será esencialmente una explicación de ciertos términos que pertenecen al vocabulario fenomenológico.

La experiencia y el análisis efectuados desde el punto de vista fenomenológico producen aserciones que son, en principio, *apodícticas*. Las afirmaciones apodícticas expresan cosas que no podrían ser de otra manera; expresan verdades necesarias. Además, se *ve* que expresan tales verdades necesarias. Vemos que lo que dicen no podría ser de otra manera. Hay necesidad filosófica en las evidencias que se presentan ante la actitud fenomenológica. Considérese, por ejemplo, la afirmación de que un objeto espacial material, como un cubo, sólo puede darse en una multiplicidad de perfiles, aspectos y lados, y de que el cubo es la identidad dada en tales apariciones. Considérese también la afirmación de que una identidad se nos da en una mezcla de presencias y ausencias, o la afirmación de que sólo podemos tener un presente temporal en oposición a un pasado y un futuro. Estas afirmaciones son apodícticas. Vemos que un cubo no podría darse de ninguna otra manera, y que el presente nunca es especioso, sino que siempre implica el pasado y el futuro.

Alguien pudiera objetar que tales afirmaciones son apodícticas por ser tan obvias, tan triviales, y casi tan gratuitas; pero ese es exactamente el punto. Las afirmaciones fenomenológicas, como en general las afirmaciones filosóficas, afirman lo obvio y lo necesario; nos dicen lo que ya sabemos. No son información nueva, pero incluso si no nos dicen nada nuevo, pueden no obstante ser importantes e iluminadoras porque con frecuencia estamos muy confundidos precisamente acerca de tales trivialidades y necesidades. Cuando nos ponemos a pensar en cómo la mayor parte de la gente entiende la memoria (como el ver imágenes interiores), o en lo pobremente que muchos filósofos han descrito la percepción (como, por ejemplo, la entrada de impresiones en una especie de pantalla interna en el cere-

bro), entonces la importancia de afirmar lo obvio se vuelve ella misma obvia. Las aserciones fenomenológicas pretenden ser apodícticas por ser tan básicas y tan inevitables, tan ineluctables. Su apodicticidad no proviene del hecho de que la gente que las hace disfrute de cierta revelación especial de verdades exóticas acerca de las cuales otras personas jamás han oído.

Además, el hecho de que las afirmaciones y las evidencias fenomenológicas sean apodícticas no significa que nunca podamos mejorarlas o profundizar nuestra comprensión de ellas. Una afirmación filosófica puede ser apodíctica y sin embargo puede faltarle *adecuación*. La adecuación significa que la afirmación ha sido depurada de toda vaguedad. Se han sacado a la luz todas las dimensiones de la cosa, se han trazado todas las implicaciones. Prácticamente nada se nos puede presentar con tanta plenitud, ni siquiera en filosofía. Resulta de ello que es posible ver que las afirmaciones fenomenológicas son necesarias (podemos ver que no podrían ser de otra manera), pero a la vez pueden requerir mayor aclaración. Es perfectamente posible saber, por ejemplo, que el presente necesariamente implica el pasado y el futuro, pero no tener claro todo el significado del presente, el pasado y el futuro. Podemos saber apodícticamente que un objeto es identificado en mezclas de presencia y ausencia, pero aun así tener una noción vaga respecto de la cabal significación de lo que es estar presente y lo que es estar ausente.

La reducción fenomenológica y la actitud fenomenológica son con frecuencia llamadas *trascendentales*. Hablamos de la reducción trascendental y de la actitud trascendental. Uno se encuentra incluso con las frases, algo torpes, «la reducción fenomenológica-trascendental» y «el punto de vista fenomenológico-trascendental». ¿Qué significa el término «trascendental»?

La palabra significa «ir más allá», con base en su raíz latina, *transcendere*, ascender o ir más allá, de *trans* y *scando*. La conciencia, aun en la actitud natural, es trascendental porque alcanza, más allá de sí misma, las identidades y las cosas que le son dadas. El ego puede llamarse trascendental en la medida en que está involucrado, en la cognición, en llegar hasta las cosas. El ego trascendental es el ego o el

yo en cuanto el agente de la verdad. La reducción trascendental es el giro hacia el ego en cuanto el agente de verdad, y la actitud trascendental es la postura que adoptamos cuando hacemos temático este ego y sus intencionalidades.

Cuando nos adentramos en la actitud fenomenológica o trascendental, tenemos que hacer las modificaciones apropiadas en las palabras que usamos. El nuevo contexto, por ser tan peculiar, requiere ajustes en nuestro lenguaje natural. Permítasenos llamar al nuevo lenguaje que resulta de estos cambios *trascendentalés*, y permítasenos llamar al lenguaje que hablamos en la actitud natural *mundanés*. Las dos actitudes están constituidas por el tipo de intencionalidades propio de cada una de ellas, y el lenguaje que se habla en cada una refleja las diferencias de perspectiva. El estudio de la interacción entre los dos lenguajes, el trascendentalés y el mundanés, es una buena manera de sacar a la luz las diferencias entre la filosofía y la experiencia natural.

Algunas de las palabras del trascendentalés son extraídas del mundanés –palabras tales como «identidad», «apariencia», «presencia y ausencia», y «ego»–, pero es necesario recordar que el significado de los términos asume un giro sutil cuando éstos son absorbidos en el nuevo lenguaje filosófico. La palabra «ciencia», por ejemplo, asume un sentido que difiere del de la física y la biología cuando se dice que la filosofía es una ciencia rigurosa. Se introduce un nuevo tipo de exactitud. La fenomenología es una ciencia de una forma diferente de las ciencias de la actitud natural, y se supone que todo el argumento asociado con la reducción trascendental nos debe ayudar a ver cuál es este nuevo sentido.

También hay algunas palabras que son acuñadas especialmente para el trascendentalés, palabras que no se basan ni en la actitud natural ni en el mundanés. Dos de éstas son *nóema* y su correlativa, *nóesis*. El término «nóema» se refiere a los correlatos objetivos de las intencionalidades; se refiere a cualquier cosa que sea intencionada por las intenciones de nuestra actitud natural: un objeto material, una pintura, una palabra, una entidad matemática, otra persona. Pero más específicamente, se refiere a tales correlatos objetivos preci-

samente en cuanto son mirados desde la actitud trascendental. Se refiere a ellos como habiendo sido puestos entre paréntesis por la reducción fenomenológica-trascendental. En ocasiones, el término puede usarse como adjetivo y como adverbio: puede decirse que ofrecemos un análisis noemático, que podemos estudiar la estructura noemática de alguna cosa, que podemos considerar objetos noemáticamente. Todas las frases en que se usen estas palabras están pronunciadas en trascendentalés; son frases filosóficas. Suponen que se ha introducido la modificación de neutralidad propia de la filosofía. El uso del término «nóema» indica que estamos en fenomenología, en discurso filosófico, y que las cosas de las que se habla se están discutiendo desde un punto de vista filosófico, no desde uno de los puntos de vista que caben dentro de la actitud natural.

Es necesario enfatizar estos puntos porque el nóema puede ser fácilmente malentendido. Con frecuencia se considera al nóema como si fuera una entidad de algún tipo, algo como un concepto o un «sentido» distinto del objeto de la conciencia, algo que sirve como el vehículo mediante el cual la conciencia llega a referirse a una cosa particular. Se piensa que el nóema es aquello por lo cual se le concede intencionalidad a la conciencia, como si la actividad consciente hubiera de estar encerrada en sí misma si no se le agregaran nóemas. También se piensa que el nóema es la entidad a través de la cual la conciencia apunta a este o a aquel objeto particular, aquello mediante lo cual nuestra conciencia se refiere a algún detalle específico en el mundo exterior: se considera el nóema como una especie de mira para el rayo de la intencionalidad. Esta forma de entender el nóema como una entidad mediadora es, creo yo, incorrecta. Más adelante, en el Capítulo XIII, veremos con mayor detalle por qué es problemática y engañosa. Por el momento es suficiente con introducir el término y dar una explicación inicial de lo que significa. El nóema es cualquier objeto de intencionalidad, cualquier correlato objetivo, pero considerado desde la actitud fenomenológica, considerado sólo como experimentado. No es una copia de ningún objeto, no es el sustituto de ningún objeto, no es un sentido que nos refiera al objeto; es el objeto mismo, pero considerado desde el punto de vista filosófico.

El término «nóesis» es menos engañoso, pero también asume que nos hemos adentrado en la fenomenología. «Nóesis» se refiere a los actos intencionales mediante los cuales intencionamos cosas: percepciones, actos de significar, intenciones vacías, intenciones llenas, actos de juzgar, actos de recordar. Pero se refiere a ellos precisamente en cuanto vistos desde el punto de vista fenomenológico. Asume que hemos llevado a cabo la reducción trascendental; considera dichos actos de la conciencia una vez que han sido suspendidos o desactivados por la *epojé* fenomenológica. Las nóesis son menos controvertidas que los nóemas porque el término no nos tienta a postular una sombra de acto paralela al acto original, tal como nos sentimos tentados por el término «nóema» a postular una sombra de «objeto» o un «sentido» paralelo al objeto real. La razón por la cual nos sentimos menos tentados a postular «una nóesis» entre nosotros y nuestros actos psicológicos consiste en que, viviendo en la tradición cartesiana, nos hemos acostumbrado a aceptar nuestras introspecciones como realistas, como si nos pusieran en contacto directo con nuestra propia vida mental. Esta misma tradición hace que nos inclinemos a negar que las cosas del mundo se nos exponen directamente; nos hace pedir un intermediario, una representación («el nóema»), para conectarnos con las cosas en el exterior.

También podemos mencionar el hecho de que «nóesis» y «nóema», habiendo sido acuñados en la fenomenología, tienen la misma raíz griega, el verbo *noein*, que significa «pensar», «considerar», «percibir». El término griego *noēsis* significa un acto de pensar, y el término *noēma* significa aquello que es pensado. En griego la adición del sufijo *-ma* al radical de un verbo significa el resultado o efecto de la acción expresada en el verbo. Así, *phantasma* significa el objeto del fantasear, *politeuma* quiere decir el efecto de politizar (la entidad política), *rhēma* significa el efecto de hablar (la palabra), *horama* quiere decir el objeto del ver (la vista, como en «panorama»), y *migma* es el efecto de mezclar (la mezcla). El término *noēma* significa entonces la cosa que es pensada o la cosa de la que somos conscientes.

La adaptación del término griego a la fenomenología es apropiada. El nóema es cualquier objeto de pensamiento, pero considerado

precisamente como tal, como siendo pensado o intencionado, como el correlato de una intencionalidad. El punto de vista desde el cual lo contemplamos de esa manera es la actitud fenomenológica. La palabra «nóema» sólo se pronuncia por lo tanto desde el interior de dicha actitud. Lo que ocurre, desafortunadamente, es que con frecuencia la gente toma el término «nóema» en un sentido psicológico, epistemológico o semántico. Se les escapa la diferencia de enfoque entre la actitud trascendental y la natural, y toman al nóema de modo naturalista, epistemológica o semánticamente. Postulan el nóema como un intermediario entre el yo y las cosas en el mundo, cuando debe verse como las cosas en el mundo vistas desde una perspectiva fenomenológica. En vez de verlo como un «momento» (una parte abstracta) en la manifestación de las cosas, lo reifican y lo hacen servir como el enlace entre la mente y las cosas.

Las observaciones hechas en esta sección acerca de diversos términos que tienen que ver con la reducción fenomenológica no son asunto de una mera convención verbal. Ponen de relieve importantes aspectos de la nueva actitud que define a la fenomenología. Así mismo, la definición de los términos facilitará la expresión de ciertas doctrinas de la fenomenología. La maestría en el manejo de un vocabulario apropiado no es una cuestión incidental en un dominio de conocimiento; sin las palabras que las nombran no es posible sacar adecuadamente a la luz las cosas de que se trata.

¿Por qué es importante la reducción trascendental?

A primera vista, podríamos sentirnos tentados a pensar que la fenomenología es esencialmente un ejercicio de teoría del conocimiento, un estudio de epistemología, pero es muchísimo más que eso. No sólo intenta lidiar con «el problema del conocimiento», con el intento de establecer si hay o no alguna verdad, y con la cuestión de si podemos o no llegar al «mundo real» o al mundo «extramental». Es cierto que la fenomenología emergió en el periodo histórico durante el cual la epistemología era la preocupación filosófica más importante, y buena parte de su vocabulario y de su modo de razonar suenan

muy epistemológicos, pero escapó con éxito de este contexto restrictivo. Ella sobrepasa sus orígenes; se adapta a la filosofía moderna y aprende de ella, pero también supera algunas de sus limitaciones y restablece un vínculo con el pensamiento antiguo. La mayor parte de los malentendidos respecto de la fenomenología provienen de interpretaciones que todavía permanecen tan atrapadas en los problemas y en las posiciones del pensamiento moderno, tan trabadas por las tradiciones cartesianas y lockeanas, que no consiguen captar lo que tiene de nuevo la fenomenología. La fenomenología exige un importante reajuste en la manera de entender lo que es la filosofía, y mucha gente no puede llevar a cabo este cambio porque no se puede liberar de sus antecedentes y de su contexto cultural. La fenomenología restituye las posibilidades de la filosofía antigua, incluso cuando da cuenta de nuevas dimensiones tales como la presencia de la ciencia moderna. La fenomenología ofrece uno de los mejores ejemplos de cómo se puede reapropiar y revivir la tradición en un nuevo contexto.

La doctrina de la reducción trascendental es especialmente importante porque da una nueva definición de cómo puede relacionarse la filosofía con la vida y la experiencia prefilosóficas. Uno de los peligros para la filosofía es el de dar en pensar que puede sustituir a la vida prefilosófica. Es verdad que la filosofía alcanza la cima de la razón. Ella abarca otras formas de ejercer la razón, como las que se encuentran en las ciencias particulares y en la vida práctica; estudia cómo todos esos ejercicios parciales están relacionados entre ellos y cómo encajan en un contexto último. Porque la filosofía complementa la razón prefilosófica, puede sentirse tentada a pensar que es capaz de sustituir a dichos ejercicios de la razón; puede empezar a pensar que es capaz de hacer de mejor manera aquello que consiguen los tipos de pensamiento más especializados. La filosofía puede empezar a pensar que es capaz de llevar a cabo la vida política de mejor manera que los hombres de estado, de mejor manera que aquellos que están involucrados en la perpetua discusión acerca de cómo debería conducirse nuestra vida en comunidad. Puede comenzar a pensar que es capaz de hacer un mejor trabajo que el que hacen las personas

religiosas al explicar qué es lo sagrado y lo absoluto. Puede comenzar a pensar que es capaz de reemplazar ciencias especializadas como la química, o la biología o la lingüística, porque ninguna de ellas tiene una inteligencia del todo. Si la filosofía trata de sustituir al pensamiento prefilosófico, el resultado es el racionalismo, el tipo de racionalismo que introdujo Maquiavelo en la filosofía moderna respecto de la vida política y moral, y que introdujo Descartes respecto de las cuestiones teóricas.

La más importante contribución que ha hecho la fenomenología a la cultura y a la vida intelectual es haber validado la verdad de la vida, de la experiencia y del pensamiento prefilosóficos. La fenomenología insiste en que los ejercicios de la razón que se llevan a cabo en la actitud natural son válidos y verdaderos. La verdad se consigue antes de que la filosofía entre en escena. Las intencionalidades naturales alcanzan cumplimiento y evidencia, y nunca podrá la filosofía sustituir lo que hacen. La fenomenología es parasitaria de la actitud natural y de todos los logros de la misma. No tiene acceso a las cosas y las revelaciones del mundo excepto a través de la actitud natural y sus intencionalidades. Sólo después viene la fenomenología. Ella tiene que ser modesta; tiene que reconocer los logros verdaderos y válidos de la actitud natural, tanto en su ejercicio práctico como en su ejercicio teórico. Entonces ella contempla estos logros y sus actividades subjetivas correlativas, pero si los logros no estuvieran ahí, no habría nada acerca de lo cual la filosofía pudiera pensar. Tiene que haber opinión verdadera, tiene que haber una *doxa* previa, para que pueda haber filosofía. La fenomenología puede ayudar a las intencionalidades naturales a clarificar lo que están buscando, pero nunca las reemplaza.

Cuando la fenomenología «neutraliza» las intencionalidades que operan en la actitud natural, no las diluye, ni las destruye, ni las trastorna ni las ridiculiza. Meramente adopta una postura contemplativa hacia ellas, una postura desde la cual puede teorizarlas. La fenomenología complementa la actitud natural; la filosofía complementa la opinión verdadera y la ciencia. Puede que la fenomenología también haga notar las limitaciones de la verdad y de las evidencias

que se consiguen en la actitud natural, pero las diversas artes y ciencias ya están al tanto del hecho de que son parciales y limitadas, a pesar de que pueden no ser capaces de formular con mucha exactitud sus limitaciones. Y en algunas ocasiones también las artes y las ciencias particulares pueden querer volverse imperialistas ellas mismas y dominar a todas los demás: la física puede tratar de decir que explica la totalidad y todas las cosas en ella, o puede tratar de hacerlo la lingüística, o la psicología, o la historia. Cuando tales artes y ciencias parciales tratan de dominar el todo y a las demás artes y ciencias, se convierten en pseudofilosofías, pero la filosofía también puede desvirtuarse cuando intenta tratar despóticamente a las formas prefilosóficas de conocimiento, cuando trata de sustituirlas.

La fenomenología ofrece una restauración cultural mayúscula al reconocer la validez de las artes y las ciencias en la actitud natural, y también la validez del sentido común, de la prudencia en el orden práctico. Hay en el pensamiento moderno una tendencia racionalista que quiere hacer de la filosofía el sustituto perfecto para todas las formas prefilosóficas de razón, y la fenomenología se opone a esta tendencia. En los últimos años la tendencia racionalista moderna se ha hundido en el posmodernismo, que se ha replegado en el otro extremo y niega todo centro a la razón. La fenomenología evita también este extremo negativo, porque para empezar nunca adoptó la posición racionalista.

El pensamiento clásico griego y medieval entendió que la razón prefilosófica alcanza verdad y evidencia, y que la reflexión filosófica viene después y no perturba lo que va antes que ella. Aristóteles no manoseó la vida política ni las matemáticas; solamente trató de entender lo que eran y quizá aclarárselo a ellas mismas. La fenomenología se une a esta concepción clásica, pero lo que le puede añadir es la discusión explícita del cambio de enfoque que se requiere para entrar en la vida filosófica. La doctrina acerca de la *epojé*, la distinción entre la actitud natural y la fenomenológica, la idea de neutralizar las intenciones en la actitud natural, el papel del mundo y de la creencia en el mundo, todas estas son clarificaciones de lo que significa adoptar el desapego filosófico y adentrarse en el pensar filosófi-

co. Estas doctrinas asociadas con la reducción no son rompecabezas enigmáticos que traten de hacernos obsesivamente introspectivos, ni acertijos acerca de si podemos salir de nosotros para llegar al mundo «extramental»; son clarificaciones de la naturaleza de la filosofía. Son útiles para mostrar cómo el discurso filosófico, el trascendentalés, difiere del discurso de la práctica humana y de las artes y las ciencias, el mundanés, el lenguaje de la actitud natural. Cuando se entienden de manera adecuada, pueden iluminar tanto la vida prefilosófica como la filosófica.

Finalmente, no debe verse la reducción trascendental como una escapatoria de la cuestión del ser o del estudio del ser en tanto que ser; muy al contrario. Cuando nos volvemos de la actitud natural a la fenomenológica formulamos la pregunta por el ser, porque comenzamos a ver las cosas precisamente como nos son dadas, precisamente como se manifiestan, precisamente como se determinan por la «forma», que es el principio de la revelación de las cosas. Comenzamos a ver las cosas en su verdad y en su evidenciarse. Esto es verlas en su ser. También comenzamos a ver al yo como el dativo al cual los seres se le revelan: vemos al yo como el dativo de la manifestación. Esto es verlo en *su* ser, porque el núcleo de su ser es investigar el ser de las cosas. «El ser» no es sólo «cósico»; el ser implica revelación o verdad, y la fenomenología ve al ser ante todo bajo su rúbrica de ser veraz. Ve al ser «humano» como el lugar en el mundo en que ocurre la verdad. A través de todas sus observaciones, que suenan cartesianas, acerca de las vías a la reducción, la fenomenología es capaz de recuperar el antiguo tema del ser, que siempre es nuevo.

❧ 8 ❧

Fin del Cuarto Capítulo

CAPÍTULO V
PERCEPCIÓN, MEMORIA E IMAGINACIÓN

Ahora tenemos una idea de lo que es el análisis fenomenológico y de por qué es filosófico. También hemos visto un ejemplo de dicho análisis en nuestro examen de la percepción de un cubo. Consideramos el papel que juegan en la experiencia humana las estructuras de las partes y los todos, de la identidad en las multiplicidades, y de la presencia y la ausencia. Ahora podemos comenzar a amplificar todos estos temas desarrollando aún más descripciones fenomenológicas. Todo este tiempo sólo hemos estado haciendo bosquejos preliminares. Ahora retrocederemos a la percepción y examinaremos con mayor detalle cómo nos presenta objetos, y cómo se opone a formas de intencionalidad derivadas tales como la memoria, la imaginación y la proyección hacia el futuro.

Recordar

La percepción nos presenta directamente un objeto, y este objeto se da siempre en una mezcla de presencias y ausencias. Cuando se da un lado, otros están ausentes. Algunas partes del objeto ocultan otras partes: el frente esconde el dorso, la superficie esconde el interior. Si el objeto es uno que escuchamos, entonces escucharlo en un lugar excluye los aspectos del sonido que estarían disponibles en otro. Podemos superar tales ausencias, pero sólo al costo de perder las presencias que tenemos, que se vuelven ausentes. A través de esta combinación dinámica de presencia y ausencia, a través de esta multiplicidad de presentación, uno y el mismo objeto continúa presentándose él mismo a nosotros. La identidad se da en una dimensión diferente de la de los lados, los aspectos y los perfiles; la identidad nunca se muestra como uno de los lados, aspectos o perfiles.

Pero la identidad también puede darse cuando el objeto es recordado. El recordar proporciona otro juego de apariciones, otra multi-

plicidad a través de la cual uno y el mismo objeto nos es dado. La memoria implica un tipo de ausencia mucho más radical que el implicado en el cointencionar los lados ausentes durante la percepción, pero todavía presenta el mismo objeto. Presenta el mismo objeto pero con una nueva capa noemática: como recordado, como pasado.

Podríamos sentirnos tentados a pensar en la memoria de la siguiente manera: cuando recordamos algo, evocamos una imagen mental de la cosa y reconocemos esta imagen como presentando la misma cosa que alguna vez vimos. En esta concepción, el recordar no sería tan diferente del mirar una fotografía de alguien y reconocer quién es la persona y la escena en que fue tomada la fotografía. La única diferencia sería que la fotografía está en el mundo «extramental», mientras que la imagen de la memoria está en el mundo «intramental».

Esta interpretación del recordar está muy equivocada. Confunde el recordar con otro tipo de intencionalidad, el figurar. No es sorprendente que tendamos a confundir estos dos tipos; parece, en efecto, que tenemos imágenes internas en el ojo de la mente, y una vez que aprendemos acerca del cerebro parece inevitable que postulemos alguna clase de proyección de alguna clase de imagen en alguna clase de pantalla en el cerebro. Pero la incoherencia de esta interpretación se hace obvia cuando consideramos el tipo de identidad que tiene lugar al recordar.

En el figurar, vemos un objeto que representa otro. Miramos este lienzo con color o aquel pedazo de papel, y en él vemos otra cosa: una mujer, una escena rústica. En el recordar, no miramos un objeto que representa otro. Simplemente «vemos» o visualizamos directamente el objeto. Recordar es más como percibir que como figurar algo. No veo en la memoria algo que se parezca a aquello que recuerdo; recuerdo el objeto mismo, en otro momento. Si nos importuna un recuerdo que se rehúsa a dejarnos, hablando en sentido estricto no deberíamos decir: «¡No puedo sacarme esa imagen de la mente!». Más bien, deberíamos exclamar: «¡No puedo dejar de visualizar esa cosa!».

Supóngase que estamos dispuestos a decir que cuando recordamos no miramos imágenes internas; ¿qué más se supone que debemos decir? ¿Cómo podemos expresar, desde el punto de vista trascendental, lo que sucede al recordar? Si no miramos imágenes internas, ¿por qué parece que lo hacemos, y cómo podemos dar cuenta de lo que parece que se destaca en el ojo de la mente o en el oído de la mente? Nuestra respuesta a tales cuestiones puede formularse de la siguiente manera: lo que almacenamos como recuerdos no son imágenes de cosas que percibimos en algún momento. Más bien, almacenamos las percepciones pasadas mismas. Almacenamos las percepciones a través de las cuales alguna vez vivimos. Entonces, cuando de hecho recordamos, no evocamos imágenes; más bien, evocamos aquellas percepciones del pasado. Cuando estas percepciones son evocadas y reactivadas, traen con ellas sus objetos, sus correlatos objetivos. Lo que sucede al recordar es que volvemos a vivir percepciones pasadas, y recordamos los objetos como se dieron en aquel momento. Capturamos esa parte pasada de nuestra vida intencional. La revivimos. Por eso los recuerdos pueden ser tan nostálgicos. No son nada más recordatorios: son la actividad de volver a vivir. El pasado vuelve de nuevo a la vida, junto con las cosas en él, pero vuelve a la vida con un tipo especial de ausencia que no podemos franquear yendo a ninguna parte, como sí podemos franquear las ausencias del otro lado de la mesa yendo a otra parte del cuarto y mirándola desde ahí.

A través de la memoria surge una nueva mezcla de presencias y ausencias, una nueva multiplicidad de aparición a través de la cual puede darse en su identidad uno y el mismo objeto. En la memoria no sólo reactivamos un objeto, sino un objeto que se presenta él mismo ahí y entonces, y que no obstante se presenta él mismo de nuevo aquí y ahora, pero sólo como pasado. Esta es la forma noemática que asumen los objetos recordados, una forma que difiere de la de los objetos percibidos, los cuales sólo están aquí y ahora, no ahí y entonces. Podemos formular la diferencia entre figurar y recordar de la siguiente forma algo mañosa: cuando vemos una imagen, *vemos algo que parece* ser otra cosa; pero al recordar, *parece que estamos vien-*

do otra cosa. Esta formulación críptica atrapa la diferencia entre dos formas de intencionalidad.

Alguien podría objetar: «Esto no tiene sentido. ¿Cómo puedo volver a vivir una percepción pasada? ¿Cómo puede la mismísima cosa, allá y entonces, dárseme de nuevo aquí y ahora? Esto es imposible; tiene que haber una imagen de ella a la cual miro». Pero el recordar consiste justamente en ese volver a vivir una experiencia. Es ciertamente maravilloso, pero de ese modo estamos estructurados. Podemos volver a vivir una parte anterior de nuestra vida de conciencia, podemos reactivar una intencionalidad. Está claro que tiene que haber alguna clase de base neurológica para esto. La actividad nerviosa que tiene que ver con la percepción se reactiva de alguna manera, la percepción consciente se vuelve a presentar, y presenta el mismísimo objeto que presentó en su ocurrencia original. Si hemos de ser fieles al fenómeno, tenemos que describirlo como es y no proyectar nuestros deseos sobre él. Nos extendemos hacia el pasado a través del recuerdo; traemos de vuelta un mundo transcurrido y una situación en él. Podemos vivir en el pasado al igual que en el presente. De hecho, si no tuviéramos el sentido general del pasado que viene a nosotros a través de la memoria, ¿cómo podríamos interpretar una «imagen mental» como la imagen de algo que vimos en el pasado? ¿Cómo podría surgir en nosotros el sentido de lo pasado? La dimensión o el horizonte mismo de lo pasado se nos da a través del recordar, tal como lo hemos descrito fenomenológicamente.

En la memoria, el objeto que alguna vez fue percibido se da como pasado, como recordado. Más aún, se da como fue percibido entonces; si vi un accidente automovilístico, lo recuerdo desde el mismo ángulo, con los mismos lados, aspectos y perfiles con que lo vi. Se me vuelve a dar uno y el mismo accidente, y si tengo que atestiguar acerca del accidente, quizá tenga que recorrer de nuevo el evento unas cuantas veces para tratar de traer los detalles de nuevo a la mente. («Trata de recordar: ¿comenzó a atravesar la calle el peatón antes o después de que cambiara la luz del semáforo?») Cuando recorro el evento, no inspecciono una imagen interior; trato de ejercer de nuevo la percepción que tuve entonces y de traer de vuelta la cosa

que vi, y esto lo hago del modo en que se hace cuando recordamos cosas. Por supuesto, los errores se infiltran; con frecuencia proyecto en el evento recordado cosas que quiero ver o que creo que debería estar viendo. Oscilo entre la memoria y la imaginación. Los recuerdos son notablemente elusivos; no son a prueba de manipulaciones, pero esas son las limitaciones del recuerdo. El que los recuerdos sean con frecuencia erróneos no significa que no existan o que sean siempre erróneos. Sólo porque hay recuerdos pueden ser éstos en algunas ocasiones engañosos. Aún más, su modo de ser correctos y su modo de ser erróneos difieren de los modos de ser correctas o erróneas las percepciones. La memoria introduce una nueva multiplicidad, una nueva posibilidad de identidad, y con ella también emergen nuevas posibilidades de error. La tarea de la fenomenología consiste en poner de manifiesto las estructuras en cuestión y en distinguirlas de aquellas que operan en la percepción y en otros tipos de intencionalidad.

Hasta ahora, en este tratamiento del recordar nos hemos estado enfocando en el lado noemático, en el objeto recordado. Mencionamos el lado noético cuando dijimos que el recordar no es la percepción de una imagen, sino la reanimación de una percepción. Pero debemos movernos un poco más hacia lo subjetivo y hablar acerca del yo que es el agente del recordar. A través de la memoria emergen nuevas dimensiones del objeto, pero también lo hacen nuevas dimensiones del yo.

Cuando recuerdo alguna cosa pasada, también yo mismo me desplazo hacia el pasado. Surge una distinción entre yo aquí y ahora, sentado en una silla en un cuarto y percibiendo las paredes, las ventanas y los sonidos que me rodean, y yo entonces, viendo ayer ocurrir un accidente en la esquina de la avenida Winsconsin y la calle Macomb, o yo la semana pasada envuelto en una dolorosa despedida. La reanimación de mi percepción pasada implica la reanimación de mí mismo como percibiendo en aquel momento. Así como el objeto pasado es traído a la luz de nuevo, así también mi yo pasado es traído de nuevo a la luz como un agente de dicha experiencia. A través de la memoria se introduce una distinción entre el yo que recuerda y el yo recordado.

Pudiéramos sentirnos tentados a decir que mi «verdadero yo» es el que está aquí y ahora, el que lleva a cabo el recordar, que el yo reactivado es solamente alguna especie de imagen. Pero esto sería inexacto. Sería más apropiado decir que mi yo es la identidad constituida entre el yo que recuerda y el yo de entonces recordado. Mi yo, el yo, se establece precisamente en la interacción que ocurre entre la percepción y la memoria. Este desplazamiento de mi yo hacia el pasado introduce toda una nueva dimensión a mi vida mental o interior. No estoy confinado al aquí y al ahora; puedo no sólo referirme al pasado (y al futuro, como habremos de ver), sino también vivir en él a través de la memoria.

Algunas veces este vivir en el pasado puede ser molesto. Si hemos hecho cosas de las cuales nos avergonzamos profundamente, o si estuvimos atrapados en incidentes traumáticos, podemos ser incapaces de deshacernos de las experiencias en cuestión. Ellas ayudan a constituir mi yo, no puedo escaparme de ellas; no importa cuán lejos viajemos, las llevamos con nosotros; estamos adheridos a ellas. El alpinista Peter Hillary, hablando de experiencias de roces con la muerte que tuvo en los Himalayas, dice: «A veces sobrevivir es el papel más doloroso que quepa interpretar en esta vida. Tú... te representas en la mente aquellas escenas finales una y otra y otra vez» («Everest is Mighty, We Are Fragile», *New York Times*, sábado 25 de mayo de 1996, p. A19). Un hombre involucrado en la matanza de prisioneros dice: «He pasado muchas noches durmiendo en las plazas de Buenos Aires con una botella de vino, tratando de olvidar. He arruinado mi vida. Debo tener la radio o la televisión encendidas todo el tiempo o algo que me distraiga. Algunas veces tengo miedo de estar solo con mis pensamientos» («Argentine Tells of Dumping "Dirty War" Captives», *New York Times*, lunes 13 de marzo de 1995, p. A1). De un hombre que ha tenido un accidente automovilístico se citan estas palabras: «Durante meses volví a vivir el choque en cámara lenta». Cuando nos representamos de nuevo cosas en la memoria somos algo así como espectadores, pero no somos nada más espectadores, y no somos como los observadores de una escena independiente. Participamos en lo que sucedió entonces. Somos los mis-

mos que estuvieron involucrados en la acción; la memoria nos pone de nuevo en la situación de actuar y tener experiencia en aquel momento y aquel lugar. Sin la memoria y sin el desplazamiento que trae consigo no estaríamos completamente realizados como yos y como seres humanos, para bien y para mal. Las síntesis de identidad ocurren tanto en el lado noético como en el lado noemático de la memoria.

Imaginación y anticipación

La memoria y la imaginación son estructuralmente muy similares, y es muy fácil confundir una con otra. En la imaginación ocurre la misma clase de desplazamiento del ego o del yo que encontramos en la memoria. En ambas formas de intencionalidad, yo aquí y ahora puedo vivir mentalmente en otro lugar y en otro tiempo: en la memoria el ahí y entonces es pasado y específico, pero en la imaginación está en alguna clase de «ninguna parte» y «ningún momento», pero incluso en la imaginación es diferente del aquí y ahora en el que actualmente habito. Me desplazo a un mundo imaginario mientras vivo en el mundo real. Aún más, un objeto imaginado, un objeto imaginario, bien puede salir de mis percepciones reales o de mis recuerdos, pero ahora está proyectado en situaciones y sucesos que no ocurrieron.

La diferencia principal entre la memoria y la imaginación radica en la modalidad dóxica propia de cada uno. La memoria opera con la creencia. Los recuerdos que evoco, o que me importunan, son de aquello que realmente sucedió y de lo cual tuve y sigo teniendo experiencia. No ocurre que primero tenga los recuerdos y luego les agregue la creencia; por el contrario, originalmente vienen con creencia (de cómo fue), al igual que mis percepciones vienen con creencia (de cómo es). Tenemos que hacer un esfuerzo para borrar la creencia en la memoria, o para cambiarla por otra modalidad, como la duda o la negación.

La imaginación, por otra parte, está impregnada por un tipo de suspensión de la creencia, un giro hacia la modalidad del «como si».

Este cambio modal es un tipo de neutralización, pero diferente del tipo que interviene en la reducción trascendental. En la imaginación me desplazo a un mundo imaginario, pero el mundo real a mi alrededor permanece como el contexto sin falta en el cual se cree, desde el cual imagino y a partir del cual me desplazo. Todas las cosas que imagino están impregnadas con un sentido de irrealidad; los sucesos imaginados no me azotan con el verdadero arrepentimiento o con el terror que me pueden infligir los sucesos horribles de mi pasado. Puede darse el caso de que una imaginación hiperactiva sea capaz de desvirtuar mis recuerdos y hacerme pensar que sucedieron cosas que no sucedieron, pero esta violación a las fronteras entre la memoria y la imaginación es posible sólo si la imaginación y la memoria son en verdad dos tipos diferentes de intencionalidades.

No obstante, aun cuando imagino sigue vigente la síntesis de identidad que es propia de toda intencionalidad. Un objeto imaginario sigue siendo uno y el mismo a través de muchas imaginaciones de él. Incluso en el imaginar hay una multiplicidad con una identidad en su núcleo. Podemos tomar cosas que hemos percibido realmente e inscribirlas en escenarios imaginarios, y las cosas siguen siendo las mismas; o podemos fabricar cosas puramente imaginarias y ponerlas en una rutina imaginaria, y éstas también siguen siendo las mismas todo el tiempo. Obviamente, los objetos imaginarios no tienen la densa solidez de los objetos percibidos, ya que podemos fantasearlos en toda clase de situaciones inverosímiles, pero ni siquiera en nuestras imaginaciones somos del todo libres; las cosas que imaginamos ponen algunas restricciones en lo que podemos fantasear acerca de ellas. Si la cosa ha de seguir siendo la misma, no se pueden imaginar ciertas cosas acerca de ella; si tales cosas se propusieran, la cosa se convertiría en algo distinto. Puedo imaginar a un gato volando por los aires (aunque no pueda recordar a un gato volando), pero ciertamente no puedo imaginar a un gato que sea leído como un poema, o a un gato que sonríe y me habla. Un gato no es la clase de cosa que pueda leerse en voz alta, y un gato que sonriera y hablara dejaría de ser sólo un gato. No tiene sentido mezclar de esa manera las «ideas» o incluso las imágenes.

La imaginación trabaja por lo tanto en una modalidad dóxica diferente de la de la percepción y la memoria; es irreal, es sólo «como si». Sin embargo, hay una forma de imaginación que tiene que ser realista, que tiene que retroceder al modo de la creencia. Es el tipo de imaginación que nos ocupa cuando planeamos algo, cuando nos imaginamos a nosotros mismos en alguna condición futura que podemos provocar mediante las decisiones que tomamos. Esta es una forma anticipativa de la imaginación, y nos trae de vuelta a la tierra, por así decirlo, desde los vuelos de la fantasía pura. Supóngase que deseamos comprar una casa. Vemos varias, acotamos las opciones posibles a dos o tres, y luego deliberamos acerca de cuál comprar. Parte de nuestra deliberación implica imaginarnos a nosotros mismos viviendo en cada una de las casas, usando los cuartos, caminando afuera y cosas semejantes. Tales proyecciones vuelven a un modo dóxico análogo al de la memoria; volvemos a un modo de creencia correlacionado con un sentido de realidad en aquello que imaginamos. Si en serio consideramos comprar la casa, no nos imaginamos a nosotros mismos flotando como un globo sobre ella o arrastrándonos como una termita por las paredes. Esa clase de proyección imaginaria está bien para los sueños y la fantasía, pero no es útil cuando se trata de comprar una casa. (Es interesante advertir cómo la propaganda televisiva saca ventaja de la diferencia entre la fantasía y la proyección seria. Muestra toda clase de situaciones atractivas pero completamente irreales –un auto rodeado de gente bonita, un camión volando por encima del Gran Cañón, una pasta dental que facilita un encuentro romántico– con la intención de que el espectador se imagine realistamente a sí mismo en un futuro en el cual compra el producto.)

La experiencia adelantada de nosotros mismos en una nueva situación es un desplazamiento del yo, pero es el reverso de la memoria. En lugar de volver a vivir una experiencia pasada, anticipamos una futura. Como el futuro no ha sido aún determinado, podemos anticiparnos en forma realista a nosotros mismos no sólo en uno sino en diversos futuros posibles: imaginamos cómo habremos sido en el futuro si se ha tomado determinada decisión, y en este punto pode-

mos todavía imaginarnos a nosotros mismos en varias circunstancias diferentes. Nos proyectamos a nosotros mismos en el futuro perfecto de diferentes maneras. En el negocio de comprar una casa, nos proyectamos a nosotros mismos viviendo en tres o cuatro diferentes hogares; nos los probamos para ver si nos quedan. Podemos hacerlo mientras efectivamente visitamos las casas, o si no después, ensoñando lo que pasaría.

Podemos dar por sentadas tales proyecciones del yo, y asumir que cualquiera puede realizarlas con facilidad, pero en algunas situaciones ser capaz de llevarlas realmente a cabo requiere de considerable fuerza del ego. Para ciertas personas, en algunas ocasiones el esfuerzo de imaginarse realistamente en nuevas circunstancias es demasiado grande; sufren un colapso emocional y se desconciertan totalmente, y su yo no tiene la flexibilidad junto con la identidad para proyectarse en circunstancias en las cuales todavía no han vivido. Pueden sentir pánico ante la idea de mudarse a un nuevo lugar o de cambiar de empleo o de abandonar a cierta persona. Parte del terror ante la muerte yace en el hecho de que al hacerle frente nuestra imaginación se pone en blanco.

Alguien podría objetar que la deliberación acerca de la acción futura es más intelectual que esto. Cuando deliberamos, ponemos por escrito nuestros objetivos, redactamos listas de ventajas y desventajas, y calculamos los medios con los que podemos conseguir lo que queremos. Sopesamos los pros y los contras y tomamos nuestra decisión. Un cálculo racional semejante es, en efecto, parte de la deliberación, pero todo el sentido de su ser deliberación acerca del futuro se nos da en primer lugar mediante nuestra proyección imaginativa. La lista de pros y contras sólo se aplica si estamos conscientes de que esta información tiene que ver con la forma en que seremos en el futuro, y nuestras proyecciones imaginativas son lo que nos abre la puerta a esa dimensión. Probamos por adelantado nuestros futuros yos. Imaginamos ciertas satisfacciones deseadas. En algunos casos podemos descubrir que nuestras anticipaciones estaban muy equivocadas; puede que las cosas no hayan resultado como imaginamos que lo harían; pero tales errores sólo son posibles porque en

primer lugar lidiamos con el futuro. Esa nueva dimensión, la de un futuro que tiene un rango de posibilidades cuya realización pueden ser determinada por nuestras elecciones, no se nos abre mediante listas racionales, sino mediante proyecciones imaginativas. Sólo porque somos capaces de imaginar podemos vivir en el futuro. Y las proyecciones imaginativas también entran dentro del grupo de las motivaciones que nos empujan a inclinarnos por esta o por aquella elección; nos sentimos más «cómodos», como suele decirse, con un futuro perfecto en particular que con otros, y por eso nos inclinamos a tomar las decisiones que nos conducen a él. Las listas intelectuales se despliegan sobre el fondo de la anticipación imaginativa.

Desplazamiento del yo

La estructura formal de desplazamiento, en la cual yo aquí y ahora puedo imaginarme, recordarme o anticiparme a mí mismo en una situación en algún otro lugar y en algún otro momento, nos permite de esta manera vivir en el futuro y en el pasado, así como en la tierra de nadie de la libre imaginación. Estas formas desplazadas de conciencia derivan de la percepción, que da la materia prima y el contenido para ellas. No ocurre, por otra parte, que antes que nada vivamos simplemente en la percepción, y luego decidamos en algunos momentos zambullirnos en desplazamientos; más bien, el yo perceptivo y los yos desplazados se contrastan siempre los unos con los otros. Incluso la percepción no puede ser lo que es sin contrastarse con la imaginación, la memoria y la anticipación. Todas estas formas se diferencian con respecto a una condición inicial indiferenciada de conciencia. Requiere también algo de sofisticación presentar las diferencias en modalidad dóxica asociadas con cada forma. No todos consiguen saber que algunas experiencias son en verdad pasadas, saber que algunas son sólo fantasía. Mucha gente piensa que los sueños y las ensoñaciones son verdaderas percepciones de tipos inusuales de cosas.

Siempre que vivimos en el tipo de desplazamiento interior recién descrito, vivimos, por decirlo de algún modo, en dos pistas parale-

las. Vivimos en la inmediatez de nuestro mundo circundante, que se nos da perceptivamente, pero también vivimos en el mundo del yo desplazado, el mundo recordado, imaginado o anticipado. En ocasiones podemos vernos cada vez más arrastrados hacia uno u otro de estos mundos: podemos llegar a estar tan envueltos en lo que está inmediatamente a nuestro alrededor que perdamos todo desprendimiento imaginativo de él, o podemos vernos cada vez más arrastrados hacia el ensueño y la fantasía, llegando a estar prácticamente, pero nunca por entero, desconectados del mundo que nos rodea. Aún más, las intenciones imaginativas que hemos almacenado dentro de nosotros sirven para mezclarse con las percepciones que tenemos y para modificarlas. Vemos rostros de cierta manera, vemos edificios y paisajes de cierta manera, porque lo que hemos visto antes vuelve a la vida cuando vemos algo nuevo y pone un sesgo en lo que nos es dado. El desplazamiento permite que esto suceda.

Tanto el yo como el objeto, tanto el polo subjetivo como el polo objetivo de la experiencia, adquieren un acervo de multiplicidades de apariciones mucho mayor cuando el recuerdo, la imaginación y la anticipación se distinguen de la percepción. Todas estas estructuras y amplificaciones operan en la actitud natural, pero pueden reconocerse y describirse desde la actitud trascendental, fenomenológica.

Pudiera ser de ayuda, al cierre de este capítulo, mostrar cómo las actitudes natural y fenomenológica, que se distinguieron en el Capítulo IV, abordan el recuerdo cada una de manera diferente. Para la actitud natural, el pasado está muerto e ido; definitivamente, ya no está ahí. La actitud natural es absorbida por el presente. En esta actitud nos resistimos a atribuir cualquier presencia al pasado, y por lo tanto, cuando tratamos de explicar el recuerdo nos inclinamos a postular algo (una imagen, una idea de recuerdo) como un sustituto presente para el pasado. Buscamos a nuestro alrededor una cosa que sustituya el evento que recordamos. De esta manera, tratar de manejar el fenómeno del recuerdo desde la actitud natural conduce a una distorsión filosófica de nuestra experiencia del pasado. Desde la perspectiva trascendental, no obstante, con su manera más refinada y

diferenciada de entender la presencia y la ausencia, somos capaces de reconocer el tipo especial de presencia que tiene para nosotros el pasado ausente. Vemos que no hay necesidad de postular una imagen como una especie de subrogado para el objeto pasado, y que, de hecho, es imposible hacerlo. Como podemos ver ahora, dichas imágenes del recuerdo son incoherencias.

También podríamos observar que la dimensión del pasado en el recuerdo echa luz sobre la experiencia del presente que tenemos en la percepción. Porque estamos conscientes de que las cosas pueden ser pasadas, podemos referirnos a su presencia cuando nos son dadas: ahora se nos dan como todavía no habiendo pasado a ausencia temporal. No son sólo ellas las que están presentes ante nosotros; también su misma presencia se nos vuelve presente. Nos hacemos capaces de distinguir entre una cosa y la presencia de una cosa. Una vez más, sin embargo, si tratamos de manejar esta presencia desde la actitud natural la convertiremos en otra cosa (en un dato sensorial, en una imagen dentro del cerebro), porque la actitud natural tiende a sustancializar cualquier cosa de la que se ocupa. La presencia (al igual que la ausencia) de las cosas es tan sutil y frágil, tan cercana a la nada, que sólo la actitud fenomenológica, con su noción de la delicadeza del presenciar, puede encontrar los términos y la gramática adecuados para expresarla. La actitud natural, más bien torpe en estos asuntos, siempre busca un sustituto cósico para que medie entre nosotros como dativos y las cosas que están presentes o ausentes para nosotros.

§

Fin del Quinto Capítulo

CAPÍTULO VI
PALABRAS, IMÁGENES Y SÍMBOLOS

Hemos considerado la percepción y sus variantes, pero todas las variantes que hemos examinado pertenecen a nuestra vida «interna»: el recuerdo, la imaginación y la anticipación. Esta reactivación interna de nuestras experiencias no es el único dominio en el cual ocurren cambios en la intencionalidad. La percepción nos pone en contacto con cosas en el mundo, y pueden tener lugar variaciones en la manera como interpretamos directamente los objetos que el mundo nos ofrece.

A veces nos limitamos a aceptar el objeto que se nos da (un árbol, un gato). Entonces estamos ocupados en la percepción simple. Pero en ocasiones modificamos la manera en que tomamos la cosa que se presenta: tenemos dados algunos sonidos o marcas, pero no los tomamos solo como sonidos o marcas, sino como palabras; tenemos dado un panel de madera, y lo tomamos como una imagen; tenemos dada una pequeña pila de piedras, y la tomamos como un rastro. En estos casos ampliamos, y por ende modificamos, la percepción que se mantiene como la base para tales intencionalidades. Introducimos nuevas intencionalidades fundadas sobre percepciones. Seguimos percibiendo las marcas, la madera y las piedras, pero además de sólo percibirlas, las intencionamos de una nueva manera. Estas intencionalidades superiores, por supuesto, difieren mucho de aquellas que funcionan en el recuerdo, la imaginación y la anticipación, que son reactivaciones internas de la percepción, no intenciones edificadas sobre ella.

Los nuevos tipos de intencionalidad que habremos de estudiar en este capítulo nos concederán aún más multiplicidades a través de las cuales podemos identificar los objetos que encontramos, y todavía más multiplicidades dentro de las cuales establecemos nuestra propia identidad como personas humanas.

La presencia de palabras

Supóngase que estamos mirando una hoja de papel que tiene decoraciones inscritas en ella: entrecruzados arabescos cubren su superficie. Percibimos y admiramos lo intrincado y elegante de las líneas. Luego, súbitamente, algunas de las líneas se configuran en palabras, «El Hotel Burrit». Las palabras saltan de los adornos. Inspeccionamos el papel más de cerca y encontramos toda una oración escondida en las líneas decorativas: «El Hotel Burrit tiene las mejores tarifas». El papel ornamentado es en realidad un críptico anuncio del hotel local.

Lo que nos interesa como filósofos no son las económicas tarifas del Hotel Burrit, sino el cambio en la intencionalidad que tiene lugar cuando las palabras se destacan súbitamente. Antes del cambio simplemente percibíamos algo que estaba ahí ante nosotros. La percepción era un proceso continuo que implicaba cambios de enfoque y movimientos de la atención de una parte del papel a otra. Pero cuando las palabras se destacan, dejamos de intencionar solamente lo que está ante nosotros. Un nuevo tipo de intencionar se pone en juego, uno que convierte en palabras estas marcas percibidas y al mismo tiempo nos hace intencionar no solo las marcas que están presentes, sino el Hotel Burrit, que está ausente. A este nuevo tipo de intencionar se le llama intención *significativa*, porque confiere significado a las marcas. Es obviamente una intención vacía. Es una intencionalidad fundada, una parte no-independiente de un todo más amplio, porque descansa sobre la base perceptiva que presenta las marcas que se convierten en palabras.

Filosóficamente esta intención significativa es extremadamente importante. Debemos definirla con mayor exactitud haciendo unas cuantas comparaciones.

Intencionar significativamente no es lo mismo que imaginar. Podríamos sentirnos tentados a decir que cuando se nos destacan las palabras, súbitamente tenemos una imagen visual del Hotel Burrit, y que esta imagen es lo que funciona como el significado de las palabras. Esta explicación sería falsa; las imágenes internas no son los

significados de las palabras. Bien podríamos tener esa imagen visual, pero también es posible que no la tengamos, y en ambos casos podemos tener el mismo significado. La imagen que viene a la mente cuando escuchamos una palabra podría estar sólo accidentalmente relacionada con la palabra: el nombre «El Hotel Burrit» podría traer a mi mente la imagen de John Smith, el dueño del hotel. La «flecha» de la intención significativa va justo a través de la palabra percibida hasta el verdadero Hotel Burrit, no hacia una imagen. El Hotel Burrit podría estar a cincuenta millas de donde nos encontramos; incluso podría haber sido demolido para dar paso a una autopista, y sin embargo lo intencionamos a través de las palabras que aparecen ante nosotros. El Hotel Burrit puede estar ausente, pero estamos sin embargo dirigidos a él a través de las palabras. Somos capaces de intencionar así de manera vacía; estamos formados de ese modo, y esta habilidad para intencionar lo ausente es un elemento de gran importancia al determinar la condición humana.

Parece que por alguna razón nos resistimos a la idea de que verdaderamente intencionamos lo ausente. Queremos postular como el significado de las palabras algo presente: una imagen, un concepto, una impresión sensorial, la palabra misma. Mientras sigamos tratando de reducir el intencionar vacío a otras formas de intencionalidad, mientras sigamos negando que podemos intencionar lo ausente, mientras sigamos tratando de encontrar presencias como sustitutos para lo ausente, seguiremos cerrados a una comprensión adecuada de lo que somos y de lo que es la estructura de la conciencia. Ni siquiera podemos entender la percepción a menos que sepamos lo que es su contrario, la intención significativa. Debemos alcanzar una noción más precisa de lo ausente y de su papel en la conciencia humana.

Más aún, el intencionar significativo también difiere del tipo de intenciones vacías que acompañan a la percepción. Cuando veo la fachada del edificio, cointenciono los lados ausentes, la parte de atrás y el interior, pero esta clase de vacuidad difiere del tipo de vacuidad que funciona en el uso de las palabras. Las intenciones vacías que impregnan la percepción son continuas y siempre cambiantes. Son

como un marco o un halo que se desliza alrededor de cualquier cosa que se dé centralmente: gradualmente dan paso a la presencia. La intención significativa verbal, por otra parte, es discreta y discontinua. Mienta su objetivo de una sola vez y como un todo. Especifica su objetivo con mayor exactitud y más explícitamente de lo que lo hacen las intenciones vacías en la percepción. Las intenciones significativas no son suaves ni graduales, sino puntuales, más identificables como una sola: en virtud de las palabras «Hotel Burrit», sólo me refiero al Hotel Burrit mismo y a nada más. Las intenciones significativas establecen, por lo tanto, significados discretos que pueden disponerse sintácticamente y edificarse en frases. Las intenciones significativas son la entrada en la razón, mientras que las intenciones vacías que impregnan la percepción permanecen en la sensibilidad. Una vez que caemos en la cuenta de que ciertos sonidos o ciertas marcas son nombres, y una vez que comprendemos que todas las cosas pueden ser nombradas, hemos entrado en un mundo diferente del de la percepción animal, las llamadas y las señales; hemos entrado en el razonamiento lingüístico.

Pensemos de nuevo en el cambio desde el percibir marcas en el papel a intencionar el ausente Hotel Burrit a través de las palabras que se destacan de las líneas. Experimentamos este cambio, y la mayor parte de nosotros ha tenido en un momento u otro una experiencia semejante; no obstante, la experiencia que tenemos de él no es necesariamente emocional o palpable. No sentimos el cambio en el pecho, o en la boca del estómago, o detrás de los ojos. El cambio es simplemente un cambio de intencionalidad. Se trata de un cambio puramente racional de un tipo de intencionar a otro. ¿Cómo nos damos cuenta de dichas intenciones? ¿Las «vemos» por introspección? ¿Son cosas mentales que de alguna manera observamos o sentimos? No; y a pesar de ello, sabemos cuando una u otra es operativa en nosotros, sabemos si estamos percibiendo o significando. Conocemos la diferencia entre estas dos actividades, y también conocemos la diferencia entre ellas y otras intenciones, como el figurar o el recordar. No necesariamente siento algo cuando de repente tomo una superficie como una imagen, pero el nuevo modo de to-

mar la superficie es diferente del antiguo, en el cual simplemente la percibía.

Cuando adoptamos la actitud trascendental estas diferencias en la intencionalidad se convierten en el foco de nuestra atención directa. Son diferencias que reconocemos incluso antes de entrar en la filosofía; antes de hacer el giro trascendental, ya sabemos que no es lo mismo ver un estampado que ver una palabra, y sabemos que ver una superficie es diferente de ver una imagen. La filosofía toma como ya dadas estas diferencias y las investiga sistemáticamente. Se vuelve explícitamente hacia ellas.

Los que critican a la fenomenología suelen decir que se apoya en la introspección y en la intuición de las cosas mentales, subjetivas. Pero las cosas que mira la fenomenología son aquellas que ya han sido reconocidas por cualquiera que piense y hable, cosas como percepciones, intenciones significativas e intenciones figurativas. La fenomenología examina estas intenciones, estas actividades noéticas, y también examina sus correlatos objetivos, sus nóemas, los tipos de objetos a los que apuntan o que son establecidos por ellas: el objeto perceptivo, la imagen, la palabra, el significado verbal, el referente verbal.

Hemos usado como paradigma introductorio el ejemplo de lo que sucede cuando de repente descubrimos un nombre dentro de un estampado de líneas. Este tipo de descubrimiento, que suele acontecernos de vez en cuando y que podemos entender con facilidad, es útil como ejemplo, pero no es típico de cómo usamos las palabras. De hecho, como seres humanos siempre vivimos de una manera verbal; las palabras no son eventos ocasionales o esporádicos. Siempre estamos ya en un modo lingüístico. Siempre estamos reconociendo palabras a nuestro alrededor en la charla y el habla de los demás, en signos («Salida», «No entrar»), y en nuestra vida interior imaginaria. Siempre abundan las palabras, y también abundan las intenciones significativas que las establecen como palabras. Incluso nuestras percepciones están modificadas por las palabras que vienen a la mente cuando ocurren; cuando vemos, por primera vez, un sitio acerca del cual hemos oído y leído, como un campo de batalla o la casa de una

persona famosa, emergen dentro de nosotros toda clase de nombres y de aserciones vagas, como una parvada de aves negras que sale volando de un árbol repentinamente cuando se ha hecho un disparo. La intuición perceptiva da cumplimiento a muchas intenciones significativas vacías y estimula muchas más.

La presencia de intenciones significantes hace que nos sea posible percibir cosas de un modo específicamente humano. La intención significante está dirigida hacia la cosa en su ausencia, pero también puede encontrar cumplimiento en una percepción, en una intuición. Ya hemos hecho notar la interacción entre las intenciones vacías y las llenas, entre la ausencia y la presencia, que tiene lugar en el establecimiento de la racionalidad humana. De entre todos los tipos de intenciones llenas y vacías, aquellas que se asocian con los actos de significar están entre los tipos de intencionalidad más propiamente humanos. Porque podemos nombrar y articular algo en su ausencia, podemos también ir hasta la cosa misma y ver si somos capaces de nombrarla y articularla en su presencia, en su propia evidencia, de la misma manera en que hemos oído hablar de ella en su ausencia. Preguntamos si las articulaciones significativas se pueden transformar en articulaciones perceptivas. Podemos recibir de otras personas mensajes acerca de cómo son las cosas, y luego ir a las cosas mismas y descubrir por nuestra cuenta si son de la manera en que se dijo que eran. Especialmente en la interacción entre la ausencia y la presencia lingüísticas se puede alcanzar una forma elevada de la identidad de las cosas. Somos capaces de nombrar y articular en palabras con mucha mayor exactitud de la que podemos meramente imaginar o anticipar.

Falta tocar otro punto antes de cerrar este tratamiento de las intenciones significantes. Hemos advertido que cuando vemos súbitamente las palabras, «El Hotel Burrit», en el estampado sobre la página, ya no seguimos intencionando nada más el papel decorado, sino el mismo Hotel Burrit, en su ausencia. La intención significativa se dirige primero hacia el hotel; en segundo lugar, la misma intención establece algunas de las marcas como una palabra. Y en tercer lugar, la misma intención establece un significado como parte de

la palabra. La introducción de la intención significativa introduce así tres elementos: una referencia, una palabra y un significado o sentido. Los primeros dos, la referencia y la palabra, no parecen controvertidos, ¿pero qué pasa con el tercero? ¿Cómo encaja el significado en todo esto? El significado no es solamente las marcas que se han convertido en una palabra, ni es simplemente el hotel. El significado parece ser una extraña entidad intermediaria entre la palabra y el objeto, una entidad que al parecer nace al ser en respuesta al acto de significar. Parecería tratarse de alguna clase de ser mentalista, una «intensión», como ha sido llamada. ¿Qué clase de cosa es el significado y dónde está? ¿Está en la mente o en la palabra? ¿Acaso existe en absoluto? El estado del significado verbal es una perplejidad filosófica. Hacemos notar este problema ahora, pero no lo exploraremos aquí; lo dejaremos para tratarlo más extensamente en el Capítulo VII.

Imágenes

Si las palabras pueden a veces sorprendernos y saltar desde una página, también lo pueden hacer las imágenes. Supongamos que estamos mirando la misma hoja de papel decorada de la cual hablé antes; de repente, además de las palabras, «El Hotel Burrit», aparece el rostro de Harry Truman en el tejido de líneas. Quizá los dueños del Hotel Burrit quisieron sugerir que en una ocasión el presidente Truman se hospedó ahí. Ahora ya no sólo tenemos una palabra, sino también una imagen afirmándose ante nosotros, y correspondientemente hemos entrado no en una intención de significar, sino en una intencionalidad figurativa o de imagen. La percepción se mantiene como base para ambas intenciones, pero cada una de ellas, el significar y el figurar, difiere de la otra. Tomar algo como una palabra difiere de tomarlo como una imagen. De nuevo, la intencionalidad figurativa no es ni rara ni sorprendente, sino muy común en nuestra vida consciente; estamos rodeados de imágenes. Veo una fotografía aquí, una paisaje allá, el retrato de Francis Bacon en la pared, sobre mi librero.

Hay diferencias entre las intenciones significativa y figurativa. En la significación, la «flecha» de la intencionalidad va a través de la palabra hacia un objeto ausente. Se dirige hacia afuera. Se aleja de mí y de mi situación aquí rumbo a alguna cosa en algún otro lugar. Al figurar, sin embargo, la dirección de la flecha es la inversa. Se trae el objeto intencionado hacia mí, hasta mi proximidad; la presencia del objeto se encarna ante mí en un panel de madera o en un pedazo de papel. Las intenciones significativas apuntan hacia la cosa, las intenciones figurativas la acercan. La dirección del intencionar es diferente. En la imagen intenciono a Francis Bacon aquí y ahora, no allá y entonces. Francis Bacon, como era allá y entonces, se hace presente aquí y ahora.

Otra diferencia entre el intencionar significativo y el figurativo consiste en que el significativo intenciona el objeto de un solo golpe, de una sola vez, como un todo (cuando pronuncio su nombre, significo justo el Hotel Burrit pura y simplemente, no me refiero a él bajo ningún ángulo en especial), mientras que la figurativa presenta el objeto bajo cierta perspectiva, bajo cierta luz, con cierta pose, en un cierto momento, con ciertos rasgos destacados. El figurar es más concreto; el significar es más abstracto.

Además, el intencionar figurativo se parece más a la percepción que el intencionar significativo. El intencionar figurativo se parece mucho a ver o a escuchar la cosa: por supuesto, realmente no la vemos u oímos, porque sólo se nos da una imagen y no la cosa misma, pero el modo en que se da la imagen tiene analogías con el modo en que se daría la cosa misma. Al igual que la percepción, el intencionar figurativo es continuo; podemos centrarnos en una u otra parte de la imagen, ésta puede ser clara o borrosa, sus partes pueden estar articuladas más o menos vívidamente. No obstante, hay diferencias entre el figurar y el percibir ordinario: no hay, por ejemplo, «otro lado del cubo» para objetos pintados; solamente hay el otro lado del panel de madera en el cual existe la pintura. Los únicos lados, aspectos y perfiles del objeto figurado son aquellos que están representados.

El significar y el figurar son dos tipos de intencionalidades, pero pueden interactuar. Podemos usar palabras para hablar acerca de una imagen, y cuando lo hacemos es posible hablar, bien del material corpóreo, bien del contenido de la imagen. El figurar implica una percepción de un sustrato o un vehículo (el panel de madera, el papel coloreado) y un intencionar el objeto representado (Francis Bacon, el Parque Wyvenhoe). Podemos dirigir nuestras intenciones verbales o al sustrato o al tema: podemos describir a Bacon en la pintura como remilgado, como desdeñoso, como viejo, y podemos describir la casa en Parque Wyvenhoe como escondida entre los árboles, y al ganado como pastando en la pradera. Pero también podemos decir que la pintura está agrietada, y que estas manchas azules contrastan agradablemente con aquellas blancas. Algo del placer de contemplar pinturas viene de oscilar entre concentrarnos en el tema y concentrarnos en el sustrato: podríamos pararnos muy cerca de la pintura o podríamos estrechar el alcance de nuestra visión para concentrarnos en el sustrato material, para apreciar los brochazos y los colores en estas áreas particulares; luego nos movemos hacia atrás para obtener un vistazo más amplio del todo, reteniendo en todo momento nuestra captación anterior de la materialidad de la cosa. La interacción entre el sustrato y la forma realza la presencia de la obra de arte, y tal interacción es posible debido a las diversas intenciones significativas que dirigimos a la cosa que estamos mirando.

La interacción entre el intencionar significativo y el figurativo también ocurre cuando identificamos de qué es la imagen. Si mostráramos una pintura del puente de Brooklyn y preguntáramos «¿Qué es esto?», la gente normalmente respondería «El puente de Brooklyn», pero estrictamente hablando ésta es sólo una de las posibles respuestas. Uno igualmente habría podido decir «Una pintura» o «Un pedazo de papel». Por lo general, uno lo identificaría como el puente de Brooklyn porque asume que debe entrar en la intencionalidad figurativa que la pregunta parece presuponer. La ingeniosa ambigüedad de la presencia de la imagen nos muestra cuántas intencionalidades están siempre funcionando en nuestra experiencia ordinaria.

Finalmente, observemos que la figuración se basa en algo más que la semejanza. Una imagen puede parecerse a lo que representa, pero no está destinada a ser una imagen en virtud de la semejanza; una hermana gemela se parece a otra, pero no es su imagen. Ser una imagen no es sólo ser como otra cosa, es ser la presentación de lo que es representado. Si veo una imagen de Harry Truman, veo a *Truman* representado, en su individualidad; no veo sólo algo que se le parece.

Indicaciones, símbolos o señales

Si voy de excursión por un sendero y veo una pila de piedras con una altura de alrededor de dieciocho pulgadas, la tomo como un signo de que todavía estoy en el camino correcto. Miraré hacia adelante y trataré de ver otra pila o una marca en un árbol, para confirmar la continuación del sendero. La pila de piedras no es una palabra ni es una imagen; se trata de otro tipo de signo. En la fenomenología estos signos se han llamado *indicaciones*, pero también los podemos llamar símbolos o señales. Ellos traen consigo otro tipo de intencionalidad, la simbólica o indicativa.

Los signos indicativos se parecen a las palabras en que por lo general nos remiten a un objeto ausente (un broche de cabello nos recuerda a alguien, una bandera con cuatro estrellas representa a un general del ejército), pero difieren de las palabras en que no especifican con mucha claridad cómo hemos de intencionar el objeto. Sólo traen el objeto indicado a la mente. En contraste, las palabras por lo general articulan para nosotros el objeto; nombran el objeto y luego dicen algo acerca de él. Cuando nombramos algo solemos prepararlo para la predicación, e incluso una sola palabra suele presentar al objeto bajo cierto aspecto (las palabras «caballo» y «penco» designan el mismo animal, pero con un sentido diferente). Sin embargo, un símbolo sólo nos remite al objeto y ahí se detiene. Se limita a señalar el objeto y traerlo a la mente sin calificación.

Una diferencia importante entre los signos indicativos y las palabras consiste en que los primeros no se disponen en sintaxis, mientras que los últimos son esencialmente sintácticos. Los símbolos no

entran en la gramática. Es cierto que una indicación bien puede conducir a otra (la pila de piedras nos hace buscar la siguiente marca en el sendero, el disparo inicial nos hace esperar la bandera que señale el fin de la carrera), pero esto es concatenación y no sintaxis. No hay diferentes formas en que pudieran componerse las series de símbolos; están meramente colocados en secuencia, como en el comienzo y el final de una carrera. La sintaxis en la lengua permite una gran flexibilidad; podemos intencionar una cosa de muchas maneras diferentes porque podemos articularla mediante la gramática de nuestro lenguaje, pero los símbolos no nos dan libertad para conformar de esa manera la presencia de la cosa; tan sólo nos traen la cosa a la mente.

Enriquecimiento de las multiplicidades, incremento de la identidad

En el Capítulo III consideramos las identidades que nos son dadas en multiplicidades de apariciones. El cubo singular se nos da a través de una serie de lados, aspectos y perfiles. Ahora que hemos examinado las modificaciones que puede asumir la percepción, vemos que las multiplicidades de lados, aspectos y perfiles sólo son unas cuantas de las multiplicidades a través de las cuales se nos presentan las cosas. Todas las intencionalidades que hemos considerado en este capítulo y en el Capítulo V amplían las multiplicidades de apariciones. Resumamos las formas que hemos examinado. En nuestra vida interna, la experiencia puede modificarse de las siguientes maneras:

1. Percepción
2. Recuerdo
3. Imaginación
4. Anticipación

Uno y el mismo cubo puede no sólo ser percibido a través de muchas perspectivas, sino también imaginado, recordado y anticipado, y en todas estas experiencias es uno y el mismo cubo.

Sin embargo, semejantes modificaciones «internas» de la percepción pertenecen más bien al nivel de la sensibilidad. A pesar de ser tan importantes como lo son para establecer la condición humana, también se encuentran, en formas simples, en los animales superiores: los perros sueñan y los gatos tienen alguna noción de esperar a un ratón. La otra variedad de intenciones que estudiamos en este capítulo se edifican sobre la percepción y son intenciones más propiamente racionales y humanas:

1. Percepción
2. Significación
3. Figuración
4. Indicación

En cada grupo, todas las variantes son interdependientes. No podríamos tener recuerdo sin imaginación y anticipación; no podríamos tener el poder de figurar sin tener también el poder de llevar a cabo intenciones significativas y el poder de establecer y reconocer signos indicativos. Nuestro comercio perceptivo con el mundo se divide en variaciones en nuestra vida interna, en las cuales nos desplazamos hacia situaciones recordadas, imaginadas y anticipadas, y en variaciones en nuestro modo de tomar las cosas en el mundo: significando cosas y estados de cosas particulares, figurando cosas que no están presentes ante nosotros y simbolizando lo que no puede ser figurado ni ser puesto en palabras.

Uno y el mismo objeto o evento puede ser ahora simbolizado, ahora figurado, ahora intencionado verbalmente y ahora percibido; también puede ser imaginado, recordado y anticipado. A través de todas estas permutaciones sigue siendo la misma cosa. No es que veamos muchas apariciones diferentes que meramente relacionemos con una y la misma cosa, sino más bien que una y la misma cosa se da ella misma de nuevas y variadas maneras. En este flujo de presentaciones, la misma cosa es reconocida una y otra vez. Su propia identidad es incrementada e intensificada. Incluso podríamos decir que su ser se incrementa a través del enriquecimiento de sus multiplicidades de presentación, ya que el ser de una cosa no carece de rela-

ción con su verdad, y ciertamente la cosa goza de más verdad cuando sus exhibiciones se expanden. Hay más en *Sueño de una noche de verano* después de siglos de interpretaciones y puestas en escena de lo que había antes. Hay más de un animal y de un ser humano después de haberse manifestado a través de los eventos de la vida de lo que había antes de éstos. La actualidad implicada en la verdad no sólo perfecciona al que percibe, sino también a la entidad que es exhibida.

Las diversas intencionalidades que hemos investigado se obtienen cuando estamos en la actitud natural. Percibimos, imaginamos, recordamos y anticipamos, y también significamos, figuramos y simbolizamos, mientras mantenemos la creencia en el mundo y la orientación dirigida al mundo que caracteriza a la actitud natural. Todas las identidades que hemos considerado aquí se nos dan cuando permanecemos en la actitud natural: las marcas en el sendero, Francis Bacon y su retrato, el parque Wyvenhoe y la pintura que lo representa, el Hotel Burrit y su nombre, todo esto es reconocido a través de los estratos de aparición que nos ocurren en la actitud natural. No obstante, las descripciones reflexivas de todas estas actividades, multiplicidades e identidades, se llevan a cabo en la actitud trascendental, en la actitud filosófica. Nosotros como filósofos tomamos distancia respecto de todas estas intencionalidades y sus objetos; las contemplamos, las distinguimos y las describimos desde un punto de vista que difiere de aquel en que las obtenemos. Suspendemos nuestras intencionalidades naturales, ponemos entre paréntesis las identidades correlacionadas con ellas, y desenredamos las complejidades que conforman nuestra condición como seres humanos racionales que tienen un mundo y experiencia de cosas en él. Proporcionamos un análisis noético y un análisis noemático y así arrojamos luz sobre lo que es estar en el mundo como dativos de manifestación, y esclarecemos lo que significa que los seres sean y que se manifiesten.

❖ § ❖

Fin del Sexto Capítulo

CAPÍTULO VII
INTENCIONES Y OBJETOS CATEGORIALES

Los tipos de intencionalidad que exploramos en los Capítulos V y VI eran algo coloridos y concretos. Examinamos la imaginación, la figuración, el recuerdo y otros elementos de nuestra experiencia que nos son familiares. En este capítulo nos moveremos a un tipo de intencionalidad que es más austero y más puramente racional. Examinaremos lo que la fenomenología llama intencionalidad *categorial.* Este es el tipo de intencionar que articula estados de cosas y proposiciones, el tipo de intencionar que funciona cuando predicamos, relacionamos, reunimos e introducimos operaciones lógicas en lo que experimentamos. Examinaremos, por ejemplo, la diferencia entre simplemente intencionar un objeto y hacer un juicio acerca de ese objeto.

Recordemos que la palabra «categorial» está emparentada con el término griego *katēgoreō*, que originalmente quería decir el acto de denunciar o acusar a alguien, de declarar públicamente que alguna característica le pertenece, que es un asesino o un ladrón. En la filosofía, el término vino a significar el acto de decir algo acerca de algo. El término fenomenológico «categorial» se vale de esta etimología. Se refiere al tipo de intención que articula un objeto, el tipo de intención que agrega sintaxis a lo que experimentamos. Una casa es un objeto simple, pero el hecho de que la casa sea blanca es un objeto categorial. El significado del término «Fido» o «perro» es un significado simple, pero el sentido de «Fido tiene hambre» o «Los perros están domesticados» es categorial. Cuando pasamos al dominio categorial, pasamos de intenciones simples, «unirradiales», a intenciones complejas, «plurirradiales». ¿Cómo pasamos de lo simple a lo categorial? ¿Cómo le infundimos sintaxis a las cosas de las que tenemos experiencia? ¿Cómo nos movemos de la percepción a la intelección?

La cuestión que estamos por estudiar es un desarrollo de las intenciones significativas que se presentaron en el Capítulo VI. Las intenciones significativas, las que están asociadas con palabras, prácticamente siempre nos adentran en la sintaxis y en la forma categorial. Casi nunca decimos una palabra sola, y cuando lo hacemos la palabra suele servir más como una exclamación o una voz expletiva («¡Harry!», «¡Cuidado!», «¡Apúrate!») que como una unidad lingüística completamente operativa. Cuando hacemos uso de las palabras ejercemos nuestra humanidad de manera más completa, actuamos más intensamente como animales racionales, y en nuestro empleo del lenguaje está implicada nuestra consecución de verdad y pensamiento; la exposición de la intencionalidad categorial es por lo tanto de gran importancia en la fenomenología, en nuestro estudio de lo que significa ser humano y lo que significa ser un dativo de manifestación. Más aún, especialmente en su tratamiento del intencionar categorial la fenomenología proporciona recursos para escapar al predicamento egocéntrico de la filosofía moderna. Algunas de las contribuciones más originales y valiosas de la fenomenología a la filosofía se encuentran en sus doctrinas acerca de las intenciones categoriales.

La génesis de los juicios a partir de la experiencia

Antes de examinar la importancia de las intenciones categoriales, trataremos de obtener una idea más completa de lo que éstas son. ¿Cómo surgen las intenciones categoriales de la experiencia de objetos simples? Para explicar el proceso debemos distinguir tres etapas.

Supóngase que estamos percibiendo un objeto; supóngase que estamos viendo un automóvil:

(1) Al principio simplemente lo vemos de una manera más bien pasiva. Nuestra mirada se mueve de una parte a otra, recorremos las multiplicidades de lados, aspectos y perfiles, recorremos el color, la suavidad, el brillo de la superficie, su sensación de áspereza o lisura. Todo esto es una percepción continua, todo es llevado a cabo en un nivel. Seguimos percibiendo y no está involucrado ningún pensamiento particular. Además, al recorrer las diversas multiplicidades

de presentación, uno y el mismo automóvil se nos da continuamente como la identidad en la multiplicidad.

(2) Ahora, supóngase que algunas abrasiones en la superficie del automóvil atrapan nuestra atención. Nos concentramos en ellas. Destacamos esta parte del automóvil; no sólo esta parte espacial, sino este rasgo, esta abrasión, en la parte espacial. Este enfocamiento no es sólo algo más de la distraída percepción precedente; este destacar es cualitativamente diferente de lo que antes había estado sucediendo de manera continua. Sin embargo, todavía no es el establecimiento de un objeto categorial. En este momento estamos en un punto intermedio: seguimos teniendo experiencia de las apariciones del automóvil, y seguimos reconociendo uno y el mismo automóvil en todas las apariciones, pero ahora hemos alumbrado una de las apariciones y la hemos puesto en el centro del escenario; destaca de todo el resto. Una parte viene al frente contrastando con el fondo general del todo.

(3) Para establecer un objeto categorial se necesita dar un paso más. Interrumpimos el flujo continuo de percepción; retrocedemos al todo (el automóvil), y lo tomamos ahora precisamente como siendo el todo, y tomamos simultáneamente la parte que hemos destacado (la abrasión) como siendo una parte en aquel todo. En este momento aprehendemos el todo como conteniendo la parte. Se articula y aprehende una relación entre el todo y la parte. Llegados a este punto podemos declarar: «Este automóvil está dañado». Este logro es una *intuición categorial* porque el objeto categorial, la cosa en su articulación, se nos ha hecho realmente presente. No tenemos presente ante nosotros solamente *el automóvil*; más bien, se hace presente *el estar dañado del automóvil.*

Lo que sucede en esta tercer etapa es que el todo (el automóvil) se presenta específicamente como el todo, y la parte (dañada) se presenta específicamente como una parte. El todo y su parte se distinguen explícitamente. Se aprehende distintamente una relación entre ambos. Se obtiene una articulación. Un estado de cosas se ajusta en su lugar. Hemos pasado de la sensibilidad a la intelección, de un mero experimentar a un entendimiento inicial. Hemos pasado de la

intencionalidad unirradial de la percepción a la intencionalidad plurirradial del juicio. Hemos entrado en el pensar categorial.

En las etapas primera y segunda el todo y las partes se experimentaron o vivieron, pero no se hicieron temáticos. Estrictamente hablando, no fueron aún articulados. Incluso en la segunda etapa, cuando se trajo la parte al frente, ésta fue destacada, pero no fue reconocida todavía explícitamente como una parte. Se trajo la parte al frente, pero no se trajo al frente su ser una parte. En esta segunda etapa se prepara a la parte, por decirlo así, para llegar a ser reconocida como un atributo, pero todavía no ha sido identificada de esa manera. En la tercera etapa el todo y las partes son explícitamente articulados.

Sin embargo, debemos advertir que no se podría alcanzar la tercera etapa sin la preparación conseguida en la segunda, sin el primer vistazo de la estructura, la concentración en un rasgo, que va más allá de la simple percepción continua. La primera etapa no está lo suficientemente diferenciada como para proporcionar directamente una estructura categorial. Se requiere el enfoque especial que ocurre en la segunda etapa. Debemos comenzar teniendo experiencia de una parte dentro del todo (la abrasión) antes de poderlo articular como tal («¡El automóvil está dañado!»).

Lo que acabamos de describir contiene mucho material filosófico. Hemos descrito el cambio en intencionalidad que tiene lugar cuando pasamos de la simple percepción al intencionar catagorial, al pensar. El logro intencional descrito es la base de pensamiento para el lenguaje y el discurso humanos. El lenguaje no flota por sí mismo encima de nuestra sensibilidad; la razón por la cual podemos usar el lenguaje es que somos capaces del tipo de intencionar que constituye objetos categoriales. La sintaxis que define el lenguaje está fundada en la articulación de todos y partes que tiene lugar en el intencionar categorial. La sintaxis del lenguaje simplemente expresa las relaciones de parte y todo que se sacan a relucir en la conciencia categorial. La razón por la cual nos podemos comunicar, la razón por la cual le podemos decir a alguien «Ese automóvil que está ahí está dañado», es que tenemos el poder para ir de la percepción al pensar categorial. No es verdad que podamos pensar porque tenemos len-

guaje; más bien, tenemos lenguaje porque podemos pensar, porque tenemos la habilidad para alcanzar intenciones categoriales. Bajo la capacidad para el lenguaje subyace el poder de la conciencia racional. Es verdad que la lengua que heredamos ejerce presión sobre nuestras actividades categoriales en esta o en aquella dirección, hacia estas o aquellas formas categoriales; pero la misma habilidad para tener lenguaje está basada en el tipo de intencionalidades de que gozamos en el dominio categorial.

Nos tomará algún tiempo desenvolver las implicaciones de esta transición de la experiencia al juicio. En primer lugar, debemos observar que el paso hacia el dominio categorial es obviamente discontinuo con respecto a la experiencia que lo precedió. El paso hacia lo categorial no es meramente más percepción; no es meramente seguir desenrollando las multiplicidades que se dan en la percepción. En la tercera etapa que vimos antes, cuando retrocedemos hacia el todo y lo aprehendemos precisamente como el todo que contiene a la parte en cuestión, interrumpimos la continuidad de la percepción. Volvemos a empezar en un nuevo nivel; volvemos sobre lo que habíamos estado experimentando e iniciamos un nuevo nivel de identidad. Este nuevo comienzo instala un nuevo tipo de conciencia y un nuevo tipo de objeto, el estado de cosas, como el correlato objetivo de dicha conciencia.

En segundo lugar, el estado de cosas aprehendido, el automóvil que está dañado, es un «uno», una unidad, de un modo que es diferente de la identidad que se daba en la percepción. Es una unidad realzada. Es más discreta e identificable. La percepción continua simplemente siguió y siguió mientras se daban más y más perfiles, en un proceso que pudo haber continuado indefinidamente. Ahora, no obstante, tenemos un solo estado de cosas («El automóvil está dañado») que, por decirlo de algún modo, puede recogerse y llevarse de un lugar a otro; se le puede separar de la inmediatez de la percepción y de nuestra situación presente. Puede ser transmitido a alguien más en la comunicación. (En contraste, no podemos transferirle a alguien más nuestras percepciones o nuestros recuerdos.) Puede estar relacionado lógicamente con otros estados de cosas que apre-

hendemos. El tema de la identidad, que era tan importante incluso en la percepción, donde una identidad se da a través de multiplicidades, adquiere un nuevo sentido y un nuevo nivel de intensidad. Ahora tenemos identidad en la conciencia categorial, el tipo de identidad que se presenta, se preserva y se transporta a través del discurso.

En tercer lugar, la identidad del objeto categorial se presenta toda de una vez. En la percepción tenemos un proceso en el cual los perfiles se siguen unos a otros en secuencia, pero en la aprehensión categorial el todo y la parte se dan simultáneamente. No sucede que primero tengamos el todo por sí mismo («el automóvil») y luego, como un logro separado, la parte o el predicado («dañado»), y finalmente un relación trazada entre los dos («está»). Más bien, incluso al aprehender el automóvil como el todo, debemos ya tener la parte en mente. El todo-con-parte llega todo de una vez, sincrónicamente. Cuando tenemos dado un todo articulado, no tenemos primero el todo y luego la articulación. El todo como tal sólo se presenta como articulado. Esta simultaneidad del objeto categorial es otro aspecto de su carácter discreto, el cual debe contrastarse con el carácter continuo de la experiencia perceptiva.

En terminología fenomenológica, el establecimiento de objetos categoriales se llama su *constitución*. Por el término «constitución» no debe de entenderse nada que se parezca a una creación o a una imposición de formas subjetivas sobre la realidad. En fenomenología, «constituir» un objeto categorial significa traerlo a la luz, articularlo, suscitarlo, actualizar su verdad. No podemos manifestar una cosa de cualquier manera en que queramos; no podemos hacer que un objeto signifique cualquier cosa que deseemos. Sólo podemos traer una cosa a la luz si ella misma se ofrece bajo cierta luz. Si hemos de ser capaces de declarar que la cosa posee ciertos rasgos, ella tiene que mostrarse con ciertos aspectos a los cuales podamos alumbrar. Si no experimentáramos algo como las abrasiones en el automóvil, no seríamos capaces de constituir el automóvil como dañado. Por supuesto, pueden extraviarnos las falsas apariencias, en la cuales el automóvil meramente parece estar raspado, y podemos erróneamente declarar que está dañado cuando no lo está; pero luego remediamos

esta situación simplemente mediante una ulterior y más cercana experiencia del automóvil, o escuchando lo que tienen que decir de él otras personas, o imaginando cuál debe ser en realidad el caso; entonces llegaremos a darnos cuenta de que estábamos equivocados. Tenemos que someternos al modo en que las cosas se revelan por sí mismas. Someterse de este modo no es ponerle limitaciones a nuestra libertad, sino alcanzar la perfección de nuestra inteligencia, que por su naturaleza está orientada a revelar el modo en que son las cosas. Someterse de este modo es ocasionar el triunfo de la objetividad, que es lo que se supone que nuestras mentes han de hacer. «Constituir» un estado de cosas es ejercer nuestro entendimiento y dejar que una cosa se nos manifieste.

Algunas otras observaciones sobre terminología: el desarrollo de objetos categoriales desde la experiencia se llama constitución *genética*, debido a las etapas a través de las cuales las objetividades superiores se generan a partir de las inferiores. Los objetos y las intenciones categoriales están obviamente *fundados* en los objetos y las intenciones simples; son partes *no-independientes*. La actividad humana intelectual está basada en la sensible. Finalmente, la intencionalidad *predicativa*, en la cual predicamos un rasgo de un objeto y declaramos que «S es *p*», es la forma preeminente de la actividad categorial; el término *prepredicativo*, en contraste, se usa para designar el tipo de experiencia e intencionalidad que precede a la categorial. Uno de los temas más importantes en la fenomenología es el de la experiencia prepredicativa, la clase de experiencia que precede pero también conduce a los logros categoriales.

Nuevos niveles de identidad, nuevas multiplicidades

En nuestro análisis de la intencionalidad categorial hemos permanecido en la predicación, pero hay muchos otros tipos de articulación que pueden tener lugar cuando pasamos a esta forma de conciencia de grado superior. Además de decir «El automóvil está dañado», podemos articular otras características internas del automóvil: «El automóvil es grande», «Es viejo», «Es un Ford». Podemos articular

sus relaciones externas: «Está en el cajón de estacionamiento», «Está a un lado del Honda», «Es más pequeño que mi camión». Podemos incluirlo en un grupo: «Hay cinco automóviles», «Tres de los automóviles parecen estar dañados». Podemos introducir cláusulas independientes y subordinadas, conjunciones, preposiciones, pronombres relativos y oraciones relativas, adverbios, adjetivos, y muchas otros rasgos gramaticales, todo lo cual expresa diversas maneras de permitir que las cosas se articulen. El alcance de lo categorial es muy amplio, tan extenso como la gramática del lenguaje humano.

Este dominio entero de la articulación categorial, con toda su variedad y sus matices, descansa, junto con el figurar y el simbolizar, sobre las intencionalidades «inferiores» de la percepción, la imaginación, el recuerdo y la anticipación. La intencionalidad categorial lingüística humaniza nuestra percepción, imaginación, recuerdo y anticipación; las eleva a un nivel más racional que el que alcanzan en el reino animal. El intencionar categorial introduce nuevas multiplicidades que complementan y penetran las multiplicidades que se encuentran en la experiencia prepredicativa.

La intencionalidad categorial es en sí misma un nuevo tipo de identificación, un nuevo tipo de síntesis de identidad, que también complementa y penetra las conseguidas en la experiencia prepredicativa. Cuando intencionamos categorialmente el cubo, no sólo tenemos la identidad de un cubo que se percibe a través de una multiplicidad de lados, aspectos y perfiles, y a través de las multiplicidades del recuerdo, la imaginación y la anticipación; también tenemos la identidad lograda a través de las afirmaciones que podemos hacer acerca de él, de las afirmaciones que podemos escuchar que otros hacen acerca de él desde sus puntos de vista, y de los cumplimientos que podemos conseguir cuando oímos lo que dicen los demás y luego tratamos de confirmar sus opiniones yendo, viendo y articulando directamente por nosotros mismos. En el dominio categorial se abre un campo de manifestación y de verdad completamente nuevo. Inclusive nuestras imaginaciones, recuerdos y anticipaciones adoptan una complejidad categorial: podemos no sólo anticipar «agua», sino «el agua fría del deshielo de la montaña». En la conciencia humana,

tanto la percepción, como la imaginación, el recuerdo y la anticipación, muestran los efectos de estar ordenadas a su compleción en el pensar racional. La manera como ejercemos estas formas de intencionar está conformada por su involucramiento en la intencionalidad categorial.

Lo que sucede en las intenciones categoriales es que las cosas que percibimos se elevan al espacio de las razones, al dominio de la lógica, al argumento y al pensar racional. La experiencia categorial es el lugar de tránsito que conduce de la percepción a la inteligencia, donde se ponen en juego el lenguaje y la sintaxis. A través de la articulación categorial, las cosas que percibimos se aprehenden y se admiten en el campo del razonamiento y la conversación. La percepción simple es más un proceso fisiológico y psicológico, mientras que la aprehensión categorial es el primer paso hacia la lógica.

Cuando hablé, en el Capítulo III, del objeto como una identidad dentro de una multiplicidad de presentación, insistí en que la identidad misma nunca se muestra como uno de los lados, aspectos y perfiles a través de los cuales se da. La identidad del objeto pertenece a otra dimensión. Es, sin embargo, esta identidad a la que nos referimos cuando nombramos el objeto y lo traemos a la articulación categorial. Así, el cubo que es dado perceptivamente en y a través de una multipliciadad de lados, aspectos y perfiles, es la identidad a la que nos referimos cuando pronunciamos las palabras «el cubo» y comenzamos a predicar rasgos suyos. La identidad del cubo es el puente entre la percepción y el pensamiento.

Objetos categoriales

A través de nuestras intenciones categoriales establecemos objetos categoriales. Constituimos estados de cosas, tales como el hecho de que el automóvil está dañado. Estos objetos categoriales son verdaderamente objetos; no son solamente composiciones de conceptos o ideas. No son objetos «intramentales»; son cristalizaciones intelectuales que tienen lugar en las cosas con que nos encontramos. En la actividad categorial articulamos el modo en que se nos presentan las

cosas; traemos a la luz relaciones que existen en las cosas en el mundo. Además, tenemos esta orientación dirigida hacia el mundo, ya sea que intencionemos cosas que están presentes ante nosotros o cosas que están ausentes, Debemos enfatizar el hecho de que los objetos categoriales son modos en que aparecen las cosas; no se trata de «cosas en la mente», subjetivas, psicológicas.

Examinemos unos cuantos ejemplos más para poner de manifiesto la objetividad de los objetos categoriales. Ya hemos hablado acerca del estado de cosas expresado por la proposición «Este automóvil está dañado». Supóngase, en otro ejemplo, que estoy envuelto en una discusión con otras dos personas. La discusión progresa, pero luego algo turbio empieza a salir a la superficie; algo huele raro en lo que tratan de decir y en el modo en que lo dicen. Esta etapa intermedia es como la etapa, en el ejemplo anterior, en que las abrasiones del automóvil empezaban a llamar nuestra atención. Luego, repentinamente, aprehendo la situación: «¡Están tratando de imputarme algo!». El estado de cosas se ajusta en su sitio de manera espontánea, se obtiene una intuición categorial, los todos y las partes se articulan, la sintaxis se instala en lo que experimento.

Supóngase, de nuevo, que recorro un sendero mirando las piedras a lo largo de la orilla. Súbitamente me doy cuenta de que aquella cosa no es una roca sino un fósil. El nivel más bien pasivo de la percepción, la identificación continua de uno y el mismo objeto a través de muchos perfiles, cede el paso a una aprehensión del estado de cosas: «¡Eso no es una roca común y corriente; es un fósil en la tierra!».

Los ejemplos que hemos examinado –el automóvil averiado, el comportamiento tramposo, el fósil y no la roca– son articulaciones de cosas que están ante nosotros. No son entidades mentales, no son simplemente significados en la mente; son modificaciones en la manera como se nos presentan las cosas. Estas modificaciones, estos cambios en el modo de presentación, están «en el mundo», pero obviamente no están en el mundo de la misma manera en que un árbol o una mesa están en el mundo. Son más bien objetos de nivel superior. Están «allá afuera» como modos de presentación más com-

plejos, maneras más intrincadas de estar manifiestos. Los estados de cosas expresados por las palabras de las que hacemos uso («El automóvil está dañado», «Me están engañando») son verdaderas partes del mundo. Son la manera como pueden articularse ciertos segmentos del mundo –este automóvil, este comportamiento.

En estos ejemplos los estados de cosas están ahí directamente ante nosotros. Los intuimos. La mayor parte de las veces que hablamos, no obstante, los estados de cosas que expresamos están ausentes para nosotros. Hablamos acerca de lo que no está presente: el partido de futbol de ayer, cómo vota nuestro representante en el congreso, lo que sucedió en la Batalla de Sharpsburg. La posesión humana del lenguaje nos da un alcance enorme; podemos hablar de cosas que pasaron hace mucho y muy lejos, incluso acerca de galaxias increíblemente distantes de nosotros y de periodos temporales de billones de años atrás. La mayor parte de nuestro hablar no llega tan lejos; en su mayor parte es mucho más local («¿Qué hizo ella cuando azotaste la puerta?» «¿Fue cuidadoso el dentista?»), pero aun así penetra mucho en lo que está ausente.

Algo en extremo importante es el hecho de que cuando hablamos acerca de lo ausente seguimos articulando una parte del mundo. No nos volvemos a nuestras ideas o conceptos como presencias sustitutas de las cosas que están ausentes. Estamos constituidos de tal manera que podemos intencionar cosas en su ausencia tan bien como en su presencia. La intencionalidad de la conciencia es tal que alcanza siempre el exterior, incluso cuando apunta a cosas que no están ante ella. Si doy un discurso sobre la Batalla de Antietam, mi auditorio y yo intencionamos esa batalla a pesar de que sucedió hace unos ciento treinta años; si usted y yo, aquí en Washington, DC, habláramos acerca del edificio Empire State, hablaríamos acerca del edificio, no de algunos significados o imágenes que pudieran venirnos a la mente mientras conversamos.

Nuestro discurso sobre lo ausente está, sin embargo, intercalado con episodios en los que hablamos acerca de lo presente. A veces podemos tener algo que decir sobre los objetos que tenemos cerca, los objetos que podemos percibir. En otras ocasiones nuestro discur-

so sobre las cosas ausentes puede requerir que vayamos y descubramos si lo que decimos es verdad o no. Es posible que nos cuestionen acerca de lo que decimos, y al menos en algunos casos podemos resolver la cuestión yendo a ver qué es lo que pasa, o sea, yendo a algún lugar y aprehendiendo categorialmente la situación en su presencia («¿Ves? Te dije que un búho estaba anidando en este granero»). Cuando es imposible hacer esto, se puede recurrir al testimonio de otros, a documentos, a reliquias y a otras formas de confirmación indirecta, pero muchas de éstas habrán estado a su vez basadas en aprehensiones categoriales directas que fueron llevadas a cabo por alguien.

Así que, a pesar de que en su mayor parte se dirija a cosas ausentes, nuestro discurso puede volverse hacia cosas que están presentes para confirmar o disconfirmar lo que decimos sobre lo ausente. Una síntesis de identidad tiene lugar entre el estado de cosas que intencionábamos en su ausencia y el mismo estado de cosas que ahora intencionamos en su presencia confirmadora. Identificamos la situación dada ahora como la misma que intencionábamos cuando solamente hablamos acerca de ella.

La eliminación de los significados como cosas mentales o conceptuales

Al exponer la transición desde las acciones categoriales que tratan con lo ausente a las que tratan con lo presente, introdujimos el tema de la verdad. Observamos que en nuestra experiencia mundana tratamos de ver si las afirmaciones hechas en ausencia de los objetos son verdaderas o no. Pero algo parece faltar en los análisis que llevamos hechos.

¿Dónde existe «el significado» de nuestras palabras? ¿Dónde están los juicios que llevamos a cabo? Tradicionalmente, tanto el significado de nuestras palabras como los juicios o las proposiciones que hacemos y las ideas que poseemos, han sido considerados como alguna clase de cosas mentales o conceptuales, como algo cercano a nosotros, alguna clase de cosas que no están nunca ausentes. Debido

a que siempre se pensó que tales cosas estaban directamente presentes en nuestras mentes, parecían ser capaces de servir como un puente entre nosotros y lo que intencionamos, en especial cuando intencionamos algo que está ausente. Estas cosas podían explicar cómo era posible que nos dirigiéramos a aquello que no estaba junto a nosotros. Puede encontrarse esta manera de entender los significados y las proposiciones en algunos pensadores medievales, en Descartes, en los empiristas británicos y en Kant, en la ciencia cognitiva contemporánea y en muchos filósofos del lenguaje.

Además, el tema de la verdad parece requerir alguna clase de significado o concepto o juicio entre nosotros y la cosa: cuando afirmamos que hemos dicho la verdad, implicamos –¿no es verdad?– que lo que hemos dicho, que los significados tenidos, corresponden con lo que está allá afuera. Si no hay significados y proposiciones aparte de las cosas que conocemos, ¿cómo podemos llegar a decir que nuestros juicios se ajustan a las cosas tal y como son? ¿Qué hay ahí que pudiera ajustarse a los hechos? ¿Cómo podemos explicar qué es la verdad si no postulamos significados y juicios como alguna clase de cosas mentales? El sentido común parece demandar que postulemos significados como alguna clase de entidades en la mente.

Y sin embargo, a pesar de que parece que estamos obligados a postular significados y juicios como cosas mentales o conceptuales, tales cosas resultan filosóficamente embarazosas y confusas. Nunca las experimentamos directamente. Se postulan como algo de lo cual no podemos prescindir, pero nadie ha visto nunca una de ellas. Son constructos teóricos antes que entidades familiares. Son postuladas, no dadas, y postuladas porque pensamos que no podemos explicar el conocimiento y la verdad sin ellas. ¿De qué manera existen? ¿Qué clase de entidades son? ¿Están en la mente o en alguna clase de tercer reino intermedio entre la mente y el mundo? ¿Cómo hacen su trabajo de referirnos a los objetos? ¿Cuántas de ellas tenemos? ¿Llegan a la existencia real y luego salen de ella, pasando de lo virtual a lo real y luego de nuevo a lo virtual, según las llamemos? Parecen ser duplicados de las cosas y de los estados de cosas que están fuera de nosotros; ¿por qué necesitamos postularlas? ¿Pero cómo evitar hacer-

lo? Las proposiciones y los significados como entidades mentales o representacionales parecen ser un *pis aller*, un *cul de sac*, una aporía. Estamos enfrascados en ellas por confusiones filosóficas.

Creo que una de las contribuciones más sofisticadas y más valiosas de la fenomenología a la filosofía radica en su tratamiento de los juicios y los significados. La fenomenología es capaz de mostrar que no necesitamos postular juicios y sentidos como entidades mentales o como intermediarios entre la mente y las cosas. No necesitamos introducirlos como los extraños seres que tienen el poder mágico de relacionar nuestra conciencia con el mundo exterior y que constituyen una perplejidad filosófica. La fenomenología proporciona una nueva interpretación de la condición de los juicios, las proposiciones y los conceptos, una interpretación que es simple, elegante y verdadera para con la vida. Lo hace de la siguiente manera.

Supongamos que mientras usted me muestra un juego de cubiertos me dice que es de plata de ley. Al principio simplemente me dejo llevar por lo que usted dice y lo veo como plata. Haciéndole caso, aprehendo el estado de cosas «Este juego de cubiertos es de plata». Luego comienzo a dudar. Todo el asunto no parece cuadrar; ¿cómo podría usted tener tantas cosas de plata? Además, no se ve ni se siente como plata; es muy ligera; parece hojalata.

Lo que sucede a estas alturas es que he cambiado mi actitud hacia el estado de cosas que acababa de constituir. En un principio simplemente intencioné el ser de plata del juego de cubiertos; lo intencioné con ingenuidad y franqueza. Ahora comienzo a dudar. Entro en una nueva actitud reflexiva. Sigo intencionando el juego de cubiertos como de plata, pero ahora agrego el calificativo «Según lo propone usted». Ya no simplemente creo; suspendo la creencia, pero todavía intenciono la misma cosa-y-su-característica. He convertido el estado de cosas «Este juego de cubiertos es de plata», en el mero juicio o significado «Este juego de cubiertos es de plata». Ha dejado de ser un simple estado de cosas para mí; ahora es, para mí, un estado de cosas *según lo presenta usted*; este calificativo lo transforma en un mero juicio suyo, no en el simple hecho.

El cambio de ser un estado de cosas a ser un juicio tiene lugar en respuesta a una nueva actitud adoptada por mí. Llamemos a mi nueva actitud la «actitud proposicional», y llamemos a la reflexión que la establece la «reflexión proposicional (o judicativa)». También puede llamarse reflexión *apofántica*, debido a que establece el juicio, que en griego se denomina *apophansis*, y se vuelve hacia él. El juicio, la proposición, el significado, el sentido, emergen en respuesta a esta nueva actitud. Antes de que se reflexione sobre él, el juicio, la proposición o el concepto no está ahí antes de tiempo como una especie de entidad mediadora. No está ahí de antemano haciendo su trabajo epistemológico de relacionarnos con el mundo real. No está ya ahí esperando a que nos volvamos hacia él o a que infiramos su presencia. Más bien, se trata de una dimensión de presentación, un cambio en el modo de la presentación, que surge cuando entramos en la actitud proposicional por medio de una reflexión proposicional. Surge cuando cambiamos nuestro enfoque. La proposición no es una entidad subsistente; es parte del mundo que se está articulando, pero se toma como una mera presentación de alguien: en este caso, se toma como la presentación de usted. Es su juicio.

El beneficio de esta nueva explicación de cómo llegan a ser las proposiciones y los significados está en que evita la necesidad de postular proposiciones y significados como misteriosas entidades mentales o conceptuales. Preserva la condición de toda intencionalidad de estar dirigida al mundo; incluso cuando nos referimos a un juicio nos estamos refiriendo al mundo, pero al mundo precisamente como ha sido propuesto por alguien.

Este análisis fenomenológico del juicio también nos permite aclarar la teoría de la verdad como correspondencia. Usualmente, el más grande de los problemas que se discuten en la teoría de la verdad como correspondencia es el de cómo explicar la «coincidencia» entre la proposición y el estado de cosas. Pero hay de hecho un problema más profundo en la cuestión de qué sean, para empezar, las proposiciones; ¿cómo llegan a ser? ¿Qué modo de existencia tienen? Antes de decir cómo pueden corresponder a las cosas tenemos que decir cómo son.

En lugar de postular juicios, proposiciones y sentidos como entidades mediadoras, la fenomenología los ve como correlatos de una actitud proposicional y una reflexión proposicional. Surgen en respuesta a nuestro tomar un estado de cosas como meramente propuesto por alguien. En este análisis, un estado de cosas no sólo está «en el mundo»; incluso una proposición está «en el mundo», pero en el mundo solamente como proyectada por alguien. Se trata de la manera como el mundo está siendo proyectado como ser, a través de lo que alguien dice.

En nuestros análisis fenomenológicos hemos alcanzado el siguiente punto: nos hemos movido del intencionar ingenuamente el estado de cosas al tomar reflexivamente el mismo estado de cosas «en cuanto afirmado o presentado por usted». El juego de cubiertos «es» de plata, pero sólo en cuanto declarado o presentado por usted; he dejado de intencionarlo pura y simplemente como tal. ¿Qué viene después? En este momento tenemos un estado de cosas en cuanto intencionado por usted. Aún no tenemos resuelta la verdad del caso.

Lo que pasa después es que vuelvo al juego de cubiertos y lo inspecciono más de cerca, observo la factura de su venta, busco en él inscripciones, quizá le pida su opinión a otras personas, y así sucesivamente. Luego, después de suficiente inspección de mi parte, podría concluir: «Sí, después de todo es de plata». Si este es el resultado de mi investigación, entonces descubro que, en efecto, su juicio corresponde con la manera como son las cosas. Dejo de tomar el estado de cosas como meramente propuesto por usted. Retorno a un franco intencionar el «ser de plata» del juego de cubiertos, pero mi retorno no es como la ingenua intención original. Ahora tengo el estado de cosas como confirmado, como habiendo pasado por la prueba del ácido de la reflexión proposicional y la confirmación. El estado de cosas es el mismo intencionado originalmente, y el mismo que tomé como meramente propuesto por usted; pero ahora asume una nueva capa de sentido, una nueva dimensión noemática: ahora es un hecho confirmado y no meramente un estado de cosas intencionado de manera ingenua.

Puede decirse que esta explicación de la correspondencia entre el juicio y el hecho es una teoría de la verdad «desencomilladora», ya que implica el paso de primero meramente «poner entre comillas» el estado de cosas (durante el análisis crítico, cuando tomo el estado de cosas como meramente propuesto por usted) y luego retirar las comillas, anulando la reflexión proposicional, abandonando la actitud proposicional y volviendo a la aceptación franca. Sin embargo, es una teoría de la verdad «desencomilladora» que trata con más que con el fenómeno meramente lingüístico de poner y quitar las comillas; la teoría proporciona más que una explicación lingüística, porque describe los cambios en la intencionalidad que subyacen al poner las comillas y al desencomillar. Comenzamos simplemente con el estado de cosas, luego pasamos al estado de cosas en cuanto propuesto, luego pasamos al estado de cosas en cuanto confirmado.

Por supuesto, mi investigación bien podría resultar en la conclusión de que el juego de cubiertos no es, a fin de cuentas, de plata; entonces, el «estado de cosas en cuanto propuesto» continúa permanentemente. No quito las comillas, no anulo la reflexión proposicional; el juego de cubiertos nunca fue de plata, sólo fue propuesto como tal por usted. Por lo tanto, aquel particular «estado de cosas» era y es meramente una proposición suya, sólo su juicio, sólo su significado, nunca el modo en que son las cosas. El estado de cosas queda permanentemente descalificado con respecto a ser verdaderamente el caso; será para siempre meramente su opinión, y además una opinión falsa. Es de interés observar, incidentalmente, que una opinión o un juicio suele atribuírsele a alguien que lo tiene como su proposición, mientras que un hecho no es la posesión de nadie en particular; está ahí para todos.

En lugar de moverse entre entidades reales y entidades mentales o semánticas, esta teoría fenomenológica de la verdad opera enteramente en el dominio de la presentación. Distingue variedades en los tipos de presentación (la simple, la categorial, la proposicional, la confirmatoria) y habla acerca de las identidades que se consiguen dentro de las nuevas multiplicidades que estas variedades introducen. El objeto perceptivo, dado a través de perfiles, es ahora identi-

ficado todavía más a través de la articulación categorial y elevado aún más como un objeto a través de los pasos de la reflexión crítica y la identificación confirmadora.

La dimensión de la verificación lingüística categorial también introduce mucha riqueza y variedad porque implica una dimensión intersubjetiva. No sólo tenemos el otro lado del cubo que alguien más puede ver mientras yo veo este lado; también tenemos, digamos, las afirmaciones que hizo la gente hace siglos, confirmadas o disconfirmadas por la gente de ahora, o afirmaciones hechas por gente muy diferente de nosotros, que vive en tiempos y lugares diferentes, y que son no obstante afirmaciones entendidas y hasta cierto punto verificadas o falsadas mediante nuestra propia experiencia concienzuda. También tenemos las afirmaciones hechas por nosotros que serán confirmadas o disconfirmadas por otras personas en otros tiempos y lugares. El discurso permite intercambios intersubjetivos que tienen un alcance mucho más amplio que el de los intercambios basados en las simples percepciones comunes.

Todos los pasos que hemos considerado en la intencionalidad –del intencionar categorial ingenuo, de la reflexión proposicional crítica, y del retorno a la confirmación o la disconfirmación– son llevados a cabo en la actitud natural. La teoría fenomenológica de la verdad y el significado analiza estos pasos y sus elementos desde la posición privilegiada de la actitud trascendental, fenomenológica. Desde esta posición, reflexiona sobre las intencionalidades verdaderas y falsas que se llevan a cabo en nuestros involucramientos prefilosóficos y pone en claro lo que sucede en ellos.

Otras observaciones sobre actos y objetos categoriales

Obviamente, estamos más activos cuando entramos en las intenciones categoriales que cuando simplemente percibimos, imaginamos, recordamos y anticipamos cosas. En la intencionalidad categorial hay algo así como un nuevo «producto», el objeto categorial, ya se tome este objeto como un estado de cosas o como un juicio (que es un estado de cosas tomado en cuanto propuesto). El nuevo produc-

to, el objeto categorial, puede separarse de su contexto inmediato y relacionarse en algún otro lugar a través del uso del lenguaje. Al hablar con usted, le puedo «dar» el mismo objeto categorial que veo y articulo ahora. Usted puede articular aquel mismo objeto aun en su ausencia. Esta clase de distanciamiento es mucho más radical que el que ocurre en los desplazamientos del recordar o del imaginar, en los cuales puedo también presentarme cosas en su ausencia. El recordar y el imaginar nos dan un sentido original de lo ausente, pero no nos permiten la clase de comunicación de lo ausente, ni el tipo de control que se puede tener sobre ello, que ocurren en el discurso.

La intencionalidad categorial nos eleva a una forma propiamente humana de verdad, la verdad que implica razonamiento y discurso. Pero si bien da lugar a esta forma de verdad, también da lugar a una forma propiamente humana de abusar de la verdad; hace posibles los errores y las falsedades en una escala que empequeñece las falsas percepciones, los recuerdos fallidos y las imaginaciones erróneas de las intencionalidades de grados inferiores. Si le puedo «dar» un estado de cosas del que usted no ha tenido experiencia, también le puedo «dar» en mi discurso una versión falsa de él, o le puedo «dar» un estado de cosas que nunca tuvo lugar. Además, puedo incluso contradecirme, o sea, oponerme discursivamente a mí mismo. Puedo tener una convicción y luego tener otra convicción distinta que anula a la primera. Puedo mantener como verdadero el estado de cosas de que esta persona es una compañía agradable, y también mantener como verdadero el estado de cosas de que esta persona es una compañía odiosa. Puedo creer que «*S* es *p*» y también mantener, al menos por implicación, que «*S* no es *p*». Frecuentemente, la causa de tales contradicciones está en los involucramientos emocionales, en los cuales deseamos dos cosas que no pueden poseerse ambas a la vez y no deseamos enfrentar el hecho de que no podemos tener las dos; otra causa puede ser la confusión, la falta de atención, y la incapacidad para dominar el material intelectual de la cosa de que se trata. Cuando lleguemos al tema de la vaguedad examinaremos este origen intelectual de la contradicción.

La entrada en el dominio categorial permite también la introducción de la lógica. La lógica no pertenece al nivel inferior de la percepción y sus variantes, pero se pone en juego en el nivel categorial. Una vez que hemos constituido objetos categoriales, podemos formalizarlos y poner atención en la consistencia o inconsistencia de las formas resultantes. En lugar de tratar con el objeto categorial, «El automóvil está dañado», podemos tratar con la pura forma, «*S* es *p*», en la cual el contenido del objeto se vuelve indiferente y la sintaxis se mantiene en su lugar. En lugar de tratar con el «automóvil», tratamos con «cualquier objeto», y en lugar de tratar con «dañado», tratamos con «cualquier atributo». Entonces podemos examinar las relaciones entre diversas formas y ver, por ejemplo, que la forma «*S* no es *p*» no es consistente con la forma «*Sp* es *q*». Si afirmamos lo último y luego pasamos a afirmar lo primero («Esta casa roja es cara; esta casa no es roja»), nos estaríamos contradiciendo. La consistencia lógica es una condición necesaria para la verdad de las proposiciones; si las proposiciones se contradicen ellas mismas en virtud de su forma lógica, entonces *a priori* no pueden ser verificadas mediante nuestra experiencia de las cosas mismas.

En la fenomenología se introduce una distinción entre dos tipos de sistemas formales, los que pertenecen a los objetos y estados de cosas y al lado «ontológico» de las cosas, y los que pertenecen a los juicios o proposiciones y a la región del sentido o significado. La ciencia de las estructuras formales de los objetos y estados de cosas se llama *ontología formal*, mientras que la ciencia de las estructuras formales de los sentidos y las proposiciones se llama *apofántica formal*.

Permítaseme hacer un comentario más acerca de la doctrina que toma los conceptos, los juicios y los significados o sentidos como entidades mentales o conceptuales, la doctrina que he intentado refutar. Pensar que son necesarias dichas entidades para explicar el conocimiento revela un fracaso en reconocer la intencionalidad de la conciencia. Significa tomar a la conciencia como un simple y hueco estar consciente, consciente sólo de sí misma, y asumir que se le debe de agregar la intencionalidad intercalando alguna clase de representación: un concepto, una palabra, una proposición, una ima-

gen mental, un símbolo, un sentido o un «nóema». Según este punto de vista, no es la conciencia lo que es esencialmente intencional, sino la representación. El elemento intercalado es lo que hace a la conciencia intencional y lo que especifica qué es lo que la conciencia intenciona y cómo lo hace: el elemento intercalado establece una intención, una referencia y un sentido. La representación nos relaciona con los objetos «de afuera» y les da un determinado significado. ¿Pero cómo podría un aditivo semejante conferirle intencionalidad a nuestra conciencia? ¿Cómo podríamos saber que aquello que se nos da es una palabra, una imagen o un concepto, y que representa algo «más allá» de sí mismo? ¿Cómo podría surgir para nosotros la dimensión de un «afuera» si no estuviera ahí desde el principio? Si la conciencia no comenzara ya siendo intencional, jamás hallaría la forma de llegar a serlo.

El fenómeno de la vaguedad

Hemos estado considerando las intenciones categoriales y sus objetos correlativos, así como la verdad, el significado, los juicios, los estados de cosas, la verificación y la lógica. La fenomenología también aborda otro tema que juega un papel estratégico en esta red de fenómenos, un tema que la mayor parte de los filósofos sólo toca esporádicamente y de manera marginal. Se trata del fenómeno de la *vaguedad*. La vaguedad no sólo es importante respecto de los asuntos, más científicos, de la lógica, el significado y la verificación, sino también respecto del uso ordinario del lenguaje y el establecimiento de un hablante responsable.

Cuando leemos o decimos algo, por lo general se asume que pensamos detenidamente lo que decimos o leemos. Muchas veces no es este el caso. Las palabras se usan con frecuencia sin pensamiento. Podemos leer algo superficialmente, o podemos oír hablar a alguien pero sin poner atención en lo que dice, o incluso podemos decir cosas nosotros mismos sin estar propiamente al tanto del significado de lo que decimos, o podemos estar recitando algo de memoria. A veces la temática sobre la que hablamos nos rebasa; en realidad no

entendemos lo que estamos diciendo. Así ocurre con gran parte de lo que la gente dice sobre política, por ejemplo. Mucho de lo que dicen es vago: se repiten los eslogans, las ideas favoritas se repiten como loros, las afirmaciones hechas por otros se enuncian verbalmente, pero sin comprensión. La mayoría de los sondeos de la opinión pública miden pensamientos vagos. El poder humano de hablar, el noble poder que nos da nuestra dignidad como seres humanos, también hace posible que parezca que estamos pensando cuando en realidad no lo estamos haciendo. Esta es una manera específicamente humana de fracasar en ser lo que deberíamos ser, y es de gran importancia en los asuntos humanos.

Lo que ocurre con el habla sin pensamiento es que en ella no se alcanza adecuadamente la actividad categorial que debiera acompañarla. Hay algo de actividad categorial, pero no está a la altura de los asuntos que se discuten y aseveran. Hay una sucesión de ideas, pero no un pensamiento. Si hablo vagamente, alguien que me escuche y que sea más reflexivo que yo, por lo general encontrará, con un poco de tiempo, que lo que digo no tiene sentido; que está embrollado. Me pedirá que aclare lo que quiero decir para darle sentido a la mescolanza que presento. Si trata de discutir conmigo se sentirá continuamente frustrado; discutir con alguien que habla vagamente es como tratar de usar granadas de mano para dispersar la neblina. Sin embargo, un oyente que no sea más reflexivo que yo tampoco percibirá que hablo vagamente. En su propia vaguedad sentirá, si le gusta la posición que parece que tomo, que estoy articulando con éxito nuestra creencia compartida: «Un fou trouve toujours un plus fou qui l'admire». Si el oyente no simpatiza con lo que parece que digo, se molestará conmigo y expresará lo que parece ser otro punto de vista. Pero en todo esto, ni su mente ni la mía están verdaderamente activas; en lugar de opiniones distintas, estamos expresando algo así como actitudes emocionales. No hay verdadera argumentación, sino sólo una colisión de pensamientos a medio formar.

Se debe distinguir la vaguedad de otras dos fallas en relación con la verdad y los objetos categoriales: la ignorancia y el error. En la ignorancia simplemente no tratamos de articular los objetos catego-

riales en cuestión; sólo guardamos silencio respecto del asunto. No fingimos pensar sobre él, y no parece que estemos pensando. Cuando estamos en el error, formulamos una opinión acerca de algo, y lo hacemos explícitamente, pero esta opinión resulta incorrecta. Nuestra opinión no se sostendría si fuéramos a las cosas acerca de las cuales hablamos y tratáramos de experimentarlas y de aprehenderlas de la manera en que aseveramos que son. Nuestras proposiciones serían disconfirmadas. En semejante error sí alcanzamos un pensamiento distinto, y sí articulamos un objeto categorial, pero el pensamiento y el objeto son falsos. Para poder estar en lo incorrecto tenemos que haber superado la vaguedad y alcanzado distinción.

La vaguedad está entre la ignorancia y el error. Es pensamiento incipiente. Es un intento de pensar que prácticamente no lo alcanza, pero que usa las palabras que por lo general indican pensamiento, y por lo tanto lo disimula, aunque inintencionadamente. Las palabras se ostentan y dan la impresión de pensamiento, pero no llevan detrás suficiente pensamiento.

En algunos casos, es posible que el hablante que comienza con vaguedad piense detenidamente las cosas que está diciendo y articule los estados de cosas y juicios que desea declarar. En este caso el hablante se mueve de la vaguedad a la distinción; alcanza exitosamente los objetos categoriales que se esforzaba por constituir. Ahora piensa distintamente. Ahora presenta el estado de cosas o el juicio que antes trataba de presentar.

Cuando el hablante pasa de la vaguedad a la distinción, puede descubrir que el juicio al que finalmente llega es de hecho el mismo que ha estado afirmando de manera vaga; el juicio es el mismo en los dos modos de presentación, en el vago y en el distinto. Pero también puede descubrir que el juicio distinto no es el mismo juicio que el vago; por el contrario, puede encontrarse con que el juicio vago albergaba en sí mismo contradicciones, y ahora que se ha alcanzado la distinción, las contradicciones salen a relucir; habían estado escondidas, precisamente debido a la vaguedad. Así, la posibilidad de la consistencia o de la contradicción lógicas requiere que hayamos llevado el juicio a la distinción, que lo hayamos articulado de manera

distinta. Mientras no lo hayamos llevado a la distinción, no es posible decir de un juicio que sea verdadero o falso, o incluso consistente o inconsistente consigo mismo o con otros juicios, porque no sabemos todavía realmente cuál es el juicio. Todavía no existe como un significado distinto, un significado que pudiera ser verdadero o falso, consistente o inconsistente. Necesitamos saber lo que alguien dice antes de poder determinar si lo que dice es verdadero o falso.

La vaguedad puede albergar inconsistencia, pero también puede albergar *incoherencia*. La inconsistencia significa que una parte de lo que decimos contradice a otra parte con respecto a la estructura lógica formal: decimos a la vez «*S* es *p*» y «*S* no es *p*». La incoherencia, por el otro lado, significa que el contenido, en cuanto opuesto a la forma, de nuestro juicio no está ensamblado de manera adecuada. Significa que estamos usando palabras que, en vista de sus contenidos, no tienen sentido cuando se las pone juntas: por ejemplo, podríamos decir que, literalmente, la nación es una gran familia, o que una constitución política garantiza un empleo para todos, o que el cerebro sabe quién está entrando por la puerta (es la persona, no el cerebro, la que sabe cosas). La contradicción tiene que ver con la forma de los juicios, la incoherencia tiene que ver con su contenido, y ambas pueden ocurrir en la neblina de la vaguedad. Las palabras significan cosas, pero es posible ponerlas juntas de tal manera que el todo no signifique una cosa. Algunas partes del todo «hablan contra» otras partes, o algunas partes no se mezclan de manera adecuada con otras partes (rasgos que pertenecen a las familias se mezclan con naciones, rasgos de la persona entera se mezclan con una de sus partes orgánicas).

Todo el mundo es vago en algún momento, y no hay nada que lamentar al respecto. Cuando entramos en un nuevo dominio del pensamiento tenemos que empezar con vaguedad. Las ideas que vienen a la mente son al principio casi siempre vagas y piden ser llevadas a la distinción, donde se les depurará de las incoherencias y las inconsistencias. El estudiante que se inicia en las matemáticas es por lo general bastante vago respecto de los objetos categoriales que articula. Si es un buen estudiante, pasará a la distinción. Algunas perso-

nas pueden llegar a la distinción con mayor facilidad y de manera más rápida que otras. Algunas personas nunca salen de la vaguedad en ciertos dominios, mientras que otras personas difícilmente pueden salir alguna vez de la vaguedad en ningún dominio. Simplemente no piensan con claridad y distinción, y sin embargo usan el lenguaje, lo cual puede hacerle parecer a los demás que están pensando de manera adecuada. Un charlatán es un vivo ejemplo de vaguedad. La opinión pública rebosa de vaguedad, y exige de las figuras públicas cosas contradictorias. Lo que «se dice», lo que «on dit», lo que «man sagt», es notoriamente vago, pero sigue siendo el punto de partida para el auténtico pensamiento. Nuestros pensamientos, los objetos categoriales que constituimos, no se presentan terminados y pulidos desde el principio.

Finalmente, nuestro tratamiento de la vaguedad ha abordado su aparición en el pensamiento y en el discurso, pero la vaguedad también tiene lugar en la acción. Alguien que de manera crónica habla sin pensar probablemente actúa de la misma manera, dando bandazos de una decisión mal concebida a otra, y haciendo de las cosas un verdadero desastre. En este caso, son la deliberación y la elección las que están impregnadas de la inconsistencia y la incoherencia que la vaguedad trae consigo. El espectáculo de semejante conducta, sea en asuntos personales, institucionales o políticos, despierta en el observador lástima o pena, dependiendo de cómo se vea afectado por la acción en cuestión.

Los objetos categoriales y la inteligencia humana

En lugar de cerrar este capítulo con el tema de la vaguedad, que es una deficiencia de la inteligencia humana, terminaremos en un tono más positivo, considerando algunas de las excelencias del dominio de los objetos categoriales.

El lenguaje humano difiere de los sonidos animales en que tiene sintaxis. El lenguaje humano contiene sonido, pero este sonido está estructurado de acuerdo con patrones fonémicos y partículas gramaticales, inflexiones y colocaciones. El ordenamiento gramatical del

lenguaje es lo que hace que el sistema de signos lingüístico esté sujeto al control humano, lo que lo hace un sistema de una complejidad y un refinamiento tan exquisitos, y lo que permite que se convierta en vehículo para el ejercicio de la verdad. La sintaxis eleva los sonidos animales a discurso humano. En la fenomenología, los elementos sintácticos del lenguaje han sido llamados las partes *sincategoremáticas*, debido a que «vienen junto con» las expresiones que meramente nombran objetos y características, las partes *categoremáticas* del discurso.

Las partes sintácticas del lenguaje obviamente sirven para vincular palabras. Son la gramática de un lenguaje. Este trabajo lingüístico no es, sin embargo, todo lo que hacen. También funcionan en la intencionalidad: la sintaxis del lenguaje está relacionada con la manera como las cosas pueden presentársenos ellas mismas, con la manera como podemos intencionarlas y articularlas. Las partes sintácticas del lenguaje sirven para expresar la combinatoria de la presentación, las maneras como las cosas se nos pueden presentar en diversas relaciones parte-todo. La fenomenología no se limita a considerar el papel lingüístico de la gramática, como lo hace la lingüística estructural; también relaciona la sintaxis con la actividad de ser veraz, con la evidenciación.

Los elementos no sintácticos del lenguaje (términos como «árbol» y «verde») simplemente nombran cosas y características, pero los elementos sintácticos expresan la manera en que las cosas y las características se exhiben. Las partes sintácticas de las expresiones tienen correlatos objetivos. En el enunciado «El árbol es verde», los términos «árbol» y «verde» obviamente nombran cosas y características que pueden darse en la percepción, pero también la cópula «es» tiene referencia objetiva, porque el enunciado no presenta meramente el árbol y el color verde: presenta el ser verde del árbol, o el estado de cosas de que el árbol es verde. A la cópula «es» corresponde el «estar caracterizado» del árbol. La cópula «es» no sólo vincula las palabras «árbol» y «verde», sino que también permite que intencionemos el ser verde del árbol, incluso en su ausencia. Para tomar otro ejemplo, si fuéramos a unir dos términos tales como «sal y pimienta», la par-

tícula gramatical «y» correspondería al «estar juntos» de ambos artículos: no se presentan los dos meramente de manera individual, sino como estando juntos, como tomados como uno.

Así, la manera como las cosas pueden estar articuladas para nosotros, la manera como pueden ser intencionadas, sea en presencia o en ausencia, la manera como «se separan» o «forman todos», es posible gracias a la sintaxis del lenguaje, y el genio gramatical de cada lengua ofrece un estilo de presentación que es distintivo de esa lengua. La fenomenología pone en relación la sintaxis con los modos de presentación.

Cuando aprehendemos un objeto categorial pasamos de la continuidad de la percepción a la presencia más abrupta y discontinua de los objetos inteligidos, con todos y partes que se reconocen de manera explícita. Presentamos objetos de grado superior, categoriales, y tales objetos vienen en paquetes discretos. Hay muchos objetos categoriales, que se expresan en los muchos enunciados que hacemos, y todos están interrelacionados. Los objetos que se dan a la intelección forman una red. Documentamos cada objeto categorial cuando lo expresamos; dejamos constancia de nosotros mismos, afirmamos precisamente esto o aquello. Decimos una cosa, luego otra, luego otra más, pero al pasar a otros enunciados los que hicimos antes siguen en vigor, y lo que decimos subsecuentemente tiene que ser consistente con lo que dijimos antes. Las conexiones entre todos estos objetos categoriales son lógicas y no meramente asociativas. Podemos preguntar si este objeto o sentido categorial es consistente con aquél; podemos invitar al hablante a que evite la contradicción (o sea, que evite decir algo «en contra» de lo que dijo antes). También podemos invitar al hablante a explicar lo que ha articulado, a dar razones y aclaraciones de ello. El dominio categorial es el espacio de las razones, y la fenomenología explora las intrincadas intencionalidades que lo constituyen.

Cuando tenemos éxito en elevar los objetos que experimentamos a la precisión de los objetos categoriales, no los fragmentamos en pedazos desconectados entre ellos. Más bien damos acceso a una continuidad más profunda entre las cosas. En lugar de un flujo per-

ceptivo se nos dan estados de cosas interrelacionados y, detrás de ellos, la noción de un mundo o de un cosmos. El dominio categorial trae una noción nueva y articulada del todo; no es verdad que sólo lo precategorial sea holístico. La precisión y la distinción en el pensar no atomizan las cosas, sino que producen una apreciación mucho más fina de todo el espectáculo, permitiéndonos aprehender el bosque precisamente porque aprehendemos árboles.

Las partes sintácticas del discurso expresan formas categoriales, y al hacerlo ayudan a expresar la manera como el mundo se nos presenta él mismo, pero también cumplen otra función. Sirven también para *indicar* o señalar que el hablante está llevando a cabo los actos de pensamiento que constituyen los objetos categoriales. Señalan que el hablante está hablando y expresando una opinión, no sólo gimiendo o eructando. Cuando escuchamos hablar a alguien, oímos más que sonidos; también oímos el ordenamiento gramatical de los sonidos. En virtud de esta codificación nos son expresados el mundo y las cosas en él, y también tenemos dada la presencia de un hablante que se responsabiliza de que sean expresados de esta manera. El lenguaje y la sintaxis se usan para revelar un mundo y las cosas en él, pero también revelan, de diferente manera, al hablante que en ese momento está usando el lenguaje y la sintaxis. Revelan a un ego trascendental, a un agente responsable de la intencionalidad y la evidencia.

En este capítulo hemos considerado la intencionalidad categorial, la forma de intencionar que sobreviene sobre las formas más básicas de la percepción y sus variantes. El intencionar categorial es el dominio de la razón o el logos. Establece objetos categoriales, objetos impregnados de sintaxis, con partes y todos aprehendidos explícitamente. Los objetos categoriales se encuentran en el lado ontológico de las cosas (estados de cosas, cosas, atributos) y también en el lado apofántico (juicios, proposiciones, sentidos, sujetos, predicados). La verificación se mueve entre estos dos lados, entre lo ontológico y lo apofántico. Los estados de cosas y los juicios tienen que ser llevados a la distinción antes de poder ser confirmados o disconfirmados, e

incluso antes de poder ser entendidos (en efecto, llevarlos a la distinción es precisamente entenderlos). Son llevados a la distinción sacándolos de la matriz de la vaguedad, que es una clase de basamento y de fuente para la categorialidad.

Hemos dirigido nuestra atención a los objetos categoriales, pero, como hemos observado, el dominio de lo categorial también implica la emergencia de un hablante responsable. Requiere de un yo que se eleve más allá del yo constituido en la percepción, la memoria y la imaginación. Los objetos categoriales implican actividad categorial, la cual requiere a su vez de un agente de la verdad que la lleve a cabo. A este yo, al ego trascendental, nos volvemos ahora.

◆ § ◆

Fin del Segundo Capítulo

CAPÍTULO VIII
FENOMENOLOGÍA DEL YO

Las cosas que experimentamos se nos presentan ellas mismas como identidades dentro de multiplicidades de aparición. Nuestro propio yo, nuestro «ego», también se establece y se presenta él mismo ante nosotros como una identidad en una multiplicidad de apariciones, pero la multiplicidad en la cual nos presentamos a nosotros mismos es diferente de aquellas en las cuales se presentan cosas. Nunca nos manifestamos ante nosotros mismos en el mundo como una mera cosa más; cada uno de nosotros sobresale como central, como el agente de su vida intencional, como aquel que tiene dados a él el mundo y las cosas en el mundo. Nuestro poder de revelar, el ser los dativos de manifestación para las cosas que aparecen, nos introduce en la vida de la razón y en el modo humano de ser.

El ego empírico y el ego trascendental

Hay una maravillosa ambigüedad para el ego: por un lado, es una parte ordinaria del mundo, una de las muchas cosas que habitan en él. El ego ocupa espacio, dura a través del tiempo, tiene rasgos físicos y psíquicos, e interactúa causalmente con otras cosas en el mundo: si se cae, cae como cualquier otro cuerpo; si se le empuja, se tambalea como cualquier otra cosa; si se le trata con químicos, reacciona como cualquier organismo vivo; si sus órganos de la vista son impactados por rayos luminosos, reacciona electrónica, química y psicológicamente. «Yo» soy una cosa material, orgánica y psicológica. Si hubiéramos de tomar al yo simplemente como una de las cosas en el mundo, lo estaríamos tratando como lo que puede denominarse el *ego empírico.*

Por otro lado, este mismo yo también puede ponerse en oposición al mundo: es el centro de revelación al cual se le manifiesta el

mundo y todo lo que hay en él. Es el agente de la verdad, el responsable de los juicios y las verificaciones, el «dueño» perceptivo y cognoscitivo del mundo. Cuando se le considera de esta manera, ya no es simplemente una parte del mundo; es lo que puede denominarse el *ego trascendental.*

Los egos empírico y trascendental no son dos entidades; son uno y el mismo ser, sólo que considerado de dos modos. Por otra parte, no es sólo nuestra forma de considerar al ego lo que introduce la distinción entre el empírico y el trascendental; no es sólo nuestra adopción de una postura empírica o trascendental lo que establece la dualidad en el yo. Más bien el ego existe de esta doble manera. Podemos considerarlo de este doble modo sólo porque goza del tipo de ser que permite que se le considere así. No podríamos atribuir un ego trascendental a un árbol o a un gato.

La ambigüedad del ego consiste en el hecho de que algo que es una parte del mundo puede situarse frente al mundo e incluso «poseerlo» o estar correlacionado con él. El ego parece a la vez ser una parte del mundo y, sin embargo, no serlo. Esto no quiere decir que el ego pudiera separarse del mundo, que pudiera descubrirse o incluso imaginarse que existe sin un mundo. Incluso como ego trascendental, el carácter intencional del ego requiere que tenga cosas y un mundo correlacionados con él mismo. El ego y el mundo son momentos el uno del otro. No obstante, cuando se considera al ego como teniendo un mundo, deja de ser meramente una parte de él. Está correlacionado con el mundo como el dativo al cual el mundo es «dado».

Hay una fuerte tendencia a reducir el ego trascendental al empírico. Cuando lidiamos con la cognición humana, tendemos a querer tratarla como meramente un elemento más en los intercambios causales que transcurren en el mundo, a la par de cosas que están simplemente insertas en la causalidad mecánica, química y biológica. Así, con frecuencia se toma la generación de conocimiento en la mente como si fuera igual a la generación de cambios químicos en el cuerpo. Creemos que somos capaces de dar una explicación exhaustiva de lo que es el conocimiento dando cuenta de lo que pasa, diga-

mos, en el cerebro y en el sistema nervioso cuando llegamos a conocer cosas. Por ejemplo, muchos de los que escriben sobre ciencia cognitiva tratan de reducir el conocimiento y otros logros racionales a meros estados físicos del cerebro. El intento de manejar de este modo el conocimiento puede denominarse *biologismo* o reduccionismo biológico.

Otro tipo de reduccionismo, más sofisticado, es el psicológico; se denomina *psicologismo*. Desde sus comienzos a inicios del siglo veinte, la fenomenología atacó la interpretación psicologista de la verdad, la razón y el ego; el psicologismo fue el telón de fondo contra el cual originalmente la fenomenología se definió a sí misma. No obstante, paradójicamente, muchas personas consideran equivocadamente a la misma fenomenología como una forma de psicologismo.

¿Qué quiere decir «psicologismo»? El psicologismo es la tesis de que cosas como la lógica, la verdad, la verificación, la evidencia y el razonamiento son simplemente actividades empíricas de nuestra psique. En el psicologismo, la razón y la verdad son naturalizadas. Las leyes de la verdad y de la lógica se toman como leyes empíricas de alto nivel que describen cómo funcionan nuestras mentes; no son vistas como constitutivas del significado mismo de la verdad y la razón. En el psicologismo, por ejemplo, se tomaría el principio de no-contradicción simplemente como un enunciado sobre el modo como funcionan nuestras mentes; afirmaría cómo ocurre que ordenamos nuestras ideas; no lo vería como gobernando la manera como las cosas tienen que revelarse ellas mismas. Nos hablaría sobre los hábitos, ya fueran innatos o adquiridos, de nuestra mente, no acerca de cómo las cosas tienen que ser y cómo tienen que revelarse ellas mismas. Además, nos presentaría el hecho de que los lenguajes humanos requieran sintaxis como un simple hecho histórico relativo a los seres humanos y su desarrollo psicológico. El psicologismo, junto con el biologismo, trata el significado y la verdad como asuntos de hecho empírico, no como una dimensión que subyace y por lo tanto trasciende a la empírica, no como una dimensión que pertenece al ser de las cosas.

El psicologismo es la más común y la más insidiosa forma de reduccionismo. El biologismo le sigue muy de cerca. Una vez que reducimos a leyes psicológicas las leyes del significado, la verdad y la lógica, nos inclinaremos a reducirlas un paso más lejos, a las estructuras biológicas que subyacen en nuestra psicología. Así, en el biologismo el hecho de que el lenguaje humano implique esencialmente sintaxis se tomaría como algo causado simplemente por la manera como el cerebro está cableado y la forma en que ha evolucionado. No se basaría en el hecho de que las cosas tienen que ser articuladas cuando se revelan. Toda la explicación de la sintaxis estaría basada en el cerebro, sin tomar en cuenta el modo en que las cosas existen y se presentan ellas mismas.

Por otro lado, un enfoque fenomenológico obviamente estaría de acuerdo en que el cableado del cerebro es una de las causas de la sintaxis en el lenguaje, así como también de la percepción, de las intenciones categoriales y del conocimiento y la ciencia, pero luego afirmaría que también se debe ofrecer una explicación de otro tipo, basada en las cosas que aparecen. Además de mirar el cableado en el cerebro, también tenemos que mirar el hecho de que las cosas pueden distinguirse en todos y partes, que pueden ser percibidas y figuradas, que cuando ellas mismas se presentan a nosotros pueden distinguirse en ellas elementos esenciales y accidentales. Este segundo tipo de explicación es diferente, obviamente, del tipo de explicación que estudia el cableado en el cerebro y nuestras disposiciones psíquicas; puede resultar difícil llegar a tener claridad sobre qué tipo de explicación es esta última, pero no puede prescindirse de ella.

La fenomenología ha librado desde el comienzo un heroico combate contra el psicologismo. La fenomenología intenta mostrar que la actividad de obtener significado, verdad y razonamiento lógico no es sólo un rasgo de nuestra conformación psicológica o biológica, sino que entra en un nuevo dominio, en un dominio de racionalidad, un dominio que va más allá de lo psicológico. No es fácil hacer esta distinción. El ego es, en efecto, a la vez empírico y trascendental, y uno puede limitar su consideración al lado empírico de las cosas. El significado y la verdad también tienen sus dimensiones

empíricas, pero son más que meras cosas empíricas. Tratarlos como si fueran simplemente psicológicos es dejar fuera algo importante. Sin embargo, no es fácil mostrar qué es ese algo extra.

¿Qué es el ego trascendental?

Ahora necesitamos considerar la naturaleza del dominio racional y cómo difiere del biológico y del psicológico, cómo difiere el dominio trascendental del empírico. Podemos hacerlo examinando el conocimiento humano y la virtud humana, ambos de los cuales ocurren en el dominio trascendental. La tesis esencial que queremos proponer es que cuando ejercemos nuestra racionalidad, cuando actuamos como agentes de verdad y significado, nos vemos envueltos en actividades que no se pueden tratar de manera adecuada desde un punto de vista meramente empírico.

Considérense las ciencias naturales. El psicologismo afirmaría que el razonamiento, la argumentación, el conocimiento y la ciencia son meramente cuestión de nuestra conformación psicológica. Se dice que ciencias como la física, la biología y la matemática, por ejemplo, son formas en que nuestro organismo se adapta a su medio ambiente; no son vistas como si nos dijeran la verdad sobre ninguna cosa. En el psicologismo, la misma idea de verdad se torna problemática; los juicios o las proposiciones que hacemos son en última instancia meramente respuestas orgánicas o psíquicas, en realidad no muy distintas del latir del corazón, la digestión en el estómago o un estado de ánimo de júbilo o de depresión. Según el psicologismo, ni siquiera en las ciencias revelamos lo que es; solamente reaccionamos.

En contraste, la fenomenología insistiría en que a pesar de que somos criaturas biológicas y psicológicas, a pesar de que nuestras percepciones y nuestros juicios requieren de un cerebro, de un sistema nervioso y de reacciones subjetivas, cuando llegamos a la actividad de juzgar, verificar y razonar, formulamos significados y logramos presentaciones que se pueden distinguir de nuestro modo de ser biológico y psicológico. Pueden ser comunicadas a los demás, que pueden tener sentimientos subjetivos que son muy diferentes a

los nuestros; pueden ser grabadas, pueden usarse en argumentos como premisas, y pueden confirmarse o refutarse. Tienen una especie de subsistencia. Puede mostrarse que son verdaderas o falsas en sí mismas, muy independientemente de nuestra subjetividad. Son los significados mismos los que son consistentes o contradictorios; son los juicios mismos los que son verdaderos o falsos. Los significados y los juicios pertenecen a lo que podría llamarse el «espacio» de la razones, y nosotros nos adentramos en ese espacio cuando llevamos a cabo actividades categoriales. Así, además de ser seres biológicos, psicológicos y subjetivos, también entramos como agentes en el espacio de las razones, entramos en el dominio de lo racional, y cuando lo hacemos «vamos más allá», trascendemos nuestra subjetividad; actuamos como egos trascendentales.

Considérese también la virtud de la justicia. Cuando un niño se desarrolla y llega a ser una persona madura, se convierte en un ser racional. Llega a una etapa en la que puede entender un argumento y actuar de acuerdo con sus conclusiones. Puede trabajar con ideas y no sólo con inclinaciones y sentimientos. En las primeras etapas de la vida, el niño es en gran medida un manojo de impulsos y tendencias, con solo una racionalidad incipiente. Con el paso del tiempo, el niño comienza a darse cuenta de que debe verse a sí mismo como solo uno entre muchos, de que no puede simplemente preferir todo el tiempo sus propias satisfacciones. Tiene que ver que hay otros que están ahí, y que tiene que darles lo que les corresponde. De esta forma surge en el niño un sentido de justicia. Las primeras etapas de este sentido están presentes incluso entre los niños pequeños, que rápidamente juzgan que esta o aquella acción «no es justa».

Para desarrollar la virtud de la justicia se necesitan dos cosas. La persona de que se trata debe volverse, a través de orientación y actividad repetida, moralmente virtuosa, pero adicionalmente, como una condición de posibilidad más profunda, la persona tiene que haberse convertido en un agente racional. Tiene que haberse adentrado en el espacio de las razones y llegar a ser capaz de ejercer actividades categoriales. La emergencia del sentido de la justicia requiere la presencia de razón en la persona joven. Es a través del poder de la razón

como podemos tomar una perspectiva objetiva de una situación y juzgar lo que en verdad le corresponde a cada persona implicada en ella, incluidos nosotros mismos. La virtud de la justicia es el ejercicio de la razón por excelencia en asuntos prácticos. Otras virtudes también implican el desarrollo de la razón, pero la justicia lo hace en mayor grado, porque requiere la habilidad para determinar igualdades, para decir qué es apropiadamente «lo mismo» para mí y para los demás.

Toda nuestra vida moral y emocional como seres humanos se hace posible por el hecho de que ejercemos la racionalidad. Una persona madura es aquella que puede escuchar argumentos acerca de cosas prácticas, evaluarlos y actuar de manera acorde. Algunas personas no pueden hacer esto. Se deshacen en la emoción o el impulso; no se puede discutir con ellas. Cuando esto ocurre, sea un estado permanente o uno intermitente, la vaguedad diluye los egos trascendentales de dichas personas. El pensar categorial que debería entrar en su conducta no puede predominar.

Tanto en los asuntos teóricos como en los prácticos, por lo tanto, nuestro ego trascendental es aquella parte de nosotros que es el agente de la razón y la verdad. El ego trascendental es cada uno de nosotros tomado como un agente de la verdad, como uno que puede declarar responsablemente la verdad de una situación. Además de ser organismos biológicos y psicológicos, somos seres racionales que pertenecen a lo que Kant denominó el «reino de los fines»; cuando nos reconocemos como tales, nos tratamos a nosotros mismos como egos trascendentales. La fenomenología pretende describir qué formas estructurales entran en el ser un ego trascendental. La fenomenología es la exploración del ego trascendental en todas sus formas intencionales, junto con los correlatos noemáticos que se encuentran como las metas de estas intencionalidades. Ya que lo que nos hace humanos es nuestra racionalidad, la fenomenología es la exploración de nosotros mismos en nuestra humanidad.

Los filósofos han tenido con frecuencia una comprensión muy limitada de lo que nos hace racionales. Han tomado nuestra racionalidad como si fuera primariamente el poder de abstraer conceptos

universales de experiencias particulares, el poder de llevar a cabo razonamientos silogísticos, y el poder de captar verdades evidentes por sí mismas. Sin embargo, nuestra racionalidad consiste en mucho más que estas habilidades; también implica las intencionalidades mediante las cuales identificamos cosas tanto en su presencia como en su ausencia, las intencionalidades mediante las cuales introducimos sintaxis y composiciones parte-todo en lo que experimentamos, las formas específicamente humanas de recordar, imaginar y anticipar, y las formas de evidencia y verificación que podemos llevar a cabo. También implica las intencionalidades por las cuales nos establecemos como agentes morales responsables. Todas estas y muchas otras formas de intencionalidad nos son tan esenciales como agentes racionales como lo son el poder para abstraer universales y el poder para razonar con silogismos. Todas las estructuras descritas en este libro son elementos constitutivos de lo que significa ser un ego trascendental, un agente responsable de verdad y verificación. La fenomenología proporciona una descripción mucho más amplia de lo que somos en tanto que dativos de la manifestación.

En efecto, uno de los elementos constitutivos de la racionalidad es la habilidad para decir «yo», el poder de usar un cierto diseño de signo en un lenguaje particular para referirnos a nosotros mismos específicamente en tanto que usando el lenguaje y haciendo una aseveración verdadera en el momento en que usamos la palabra. Si digo algo como «Yo creo que esa puerta está abierta», mi empleo del término «yo» hace tres cosas: en primer lugar, simplemente se refiere a mí, me selecciona como aquel acerca del cual se habla; en segundo lugar, me significa como aquel que dice la oración en castellano; pero en tercer lugar, me significa como el agente de la verdad para la declaración particular que sigue. Me señalo a mí mismo como el responsable de la articulación categorial, y de la pretensión de verdad en ella, expresada por el enunciado. Sólo un ego trascendental puede decir «yo» en esta forma. Puede usar un lenguaje para decir que está afirmando algo en ese lenguaje.

Para ayudarnos a entender la distinción entre el ego empírico y el trascendental, desarrollaremos una analogía entre el ego y una figura

de ajedrez. Consideremos una figura de ajedrez tanto fuera como dentro del juego de ajedrez. En un sentido, una pieza de ajedrez es una cosa meramente empírica. Si tirara una torre sobre la mesa, la estaría tratando como una simple cosa en el mundo, como una «torre empírica». Incluso si la moviera en el tablero de un cuadro a otro, podría estarla todavía tratando como un objeto ordinario: podría estarla tomando sólo como un trozo de madera coloreado que se aleja diez pulgadas de mí. No obstante, si tomara la pieza en cuanto implicada en el juego de ajedrez, en cuanto, digamos, preparando un jaque mate, la estaría tratando como una «torre trascendental» y no meramente como una torre empírica. La estaría tratando, y ella estaría actuando, como un jugador en el juego de ajedrez. Análogamente, mi organismo corporal está activo como un ego trascendental cuando juega de acuerdo con las reglas de la razón y está comprometido en el juego de la verdad. La analogía quedaría mejor, por supuesto, si de alguna manera la torre se moviera a sí misma en el juego de ajedrez (en lugar de ser movida por mí), y si se pudiera declarar a sí misma en movimiento. El ego trascendental puede hacer todas estas cosas: no sólo actúa por su propia iniciativa en el juego de la verdad (que es el juego de la vida), sino que también se expresa a sí mismo como haciéndolo.

Los animales tienen conciencia, pero no tienen egos trascendentales. Pueden acercarse a algo parecido al lenguaje y a la verdad, pero no se adentran plenamente en el espacio de las razones. Si mi perro hace algo «mal» (me muerde o ensucia la alfombra), puedo hacerle algo en ese momento y lugar, pero no tendría sentido acudir a él un mes después y tratar de referirme a aquella «acción» o a una «opinión» que expresó antes. Pero sí tiene sentido para ti protestar por lo que yo dije el año pasado o lo que hice el mes pasado, porque yo hablé y actué dentro del espacio de las razones; hice una jugada en el juego de la verdad, y lo que dije o hice está documentado y subsiste como tal jugada incluso más allá de la situación en la cual ocurrió. Yo puedo actuar como un ego trascendental, pero un animal no humano no puede hacerlo.

Condición pública del ego trascendental

La vida de la razón es una cosa pública. No está encerrada en la soledad o la privacidad de una «esfera de conciencia». Se expresa en conductas y en logros manifiestos, en seres humanos que salen a dar la vuelta, que se hablan unos a otros, que examinan instrumentos científicos, que enfocan un rayo láser hacia un objetivo, que abren una zanja en un sitio arqueológico, que escriben una carta a un amigo, que tratan de persuadir a alguien para que vote por cierta propuesta. Está presente en palabras, imágenes y banderas. La vida de la razón es tan pública como un gol de campo en un partido de futbol o un nocaut técnico en una pelea de box. No se puede explicar una excavación arqueológica o un argumento político sin involucrar términos como «herramientas», «palabras», «aseveraciones», «razones» y «verdad», y tales términos se refieren a un comportamiento público y no a episodios privados, internos. Quien se adentra en la vida racional es el animal racional, no la conciencia solitaria, no la gran esfera hueca de la conciencia.

La vida pública de la razón es vivida por el ego trascendental, quien también es una entidad pública. Cuando hablamos acerca del ego trascendental, pudiéramos sentirnos tentados a imaginarlo como una clase de cosa tenue alojada en nosotros, una pequeña partícula localizada en algún lugar en medio de nuestra corteza cerebral, viviendo una vida secreta. Semejante interpretación sería incorrecta y para contrarrestarla quisiera proporcionar una imagen más concreta de lo que es el ego trascendental.

Al escribir estas páginas es el mes de noviembre y la gente está recordando el armisticio, el fin de la Primera Guerra Mundial, que ocurrió en la undécima hora del undécimo día del undécimo mes del año de 1918. En la televisión están pasando historias sobre la guerra. En una de ellas se mostraron fotografías de tres jóvenes británicos que fueron a la guerra y no regresaron. Considérese una de esas fotografías, una imagen de un hombre de veintiún años. Alguna vez estuvo vivo, fue fotografiado en uniforme, y lo mataron en la guerra. Un sentido de tristeza rodea la imagen, el tipo de tristeza que pro-

yectamos sobre las imágenes de aquellos que sabemos que han muerto en combate, durante aquella guerra o en otras guerras; en la imagen los ojos parecen estar a punto de cerrarse.

¿Qué se perdió cuando murió ese joven? No sólo una vida biológica, sino la vida de razón que habría tenido lugar en él y en sus alrededores si hubiera cumplido sus setenta años.* Esta vida de razón no habría sido sólo las aseveraciones verdaderas o falsas que pudiera haber hecho durante aquellos años, sino también las deliberaciones, elecciones e intercambios humanos que hubiera llevado a cabo. Lo que habría hecho como un agente responsable de verdad se desvaneció con la extinción de su vida orgánica. El modo como le habría parecido el mundo a aquellos ojos y a aquellos oídos nunca aconteció. Su muerte no fue la mera reorganización de elementos químicos, o la terminación de un organismo vivo, sino la conclusión de una vida humana, una vida en la cual la razón ilumina las cosas a su alrededor y permite las intervenciones morales. El yo que se identificaba a sí mismo tras el rostro de la fotografía, el que había reunido recuerdos y anticipaciones, y que había tenido experiencia de sí mismo en ellos, dejó de ser un dativo para el modo como las cosas aparecen en el todo que llamamos el mundo. Lo que era amado por aquellos que lo amaban no era una mera compañía placentera, no era una mera versión complicada de un animal, sino alguien que podía adentrarse en un tipo de vida en la que no podría adentrarse un mero animal: alguien responsable de la verdad de lo que dijo e hizo, alguien que podía corresponder al amor porque era capaz de apreciar a otro como digno de ser amado.

El ego en aquel joven, su ego trascendental, no era una entidad distinta de él mismo; era aquel hombre en cuanto jugador en el juego de la verdad, uno que podía afirmar y confirmar, citar e inferir, engañar y desenmascarar, deliberar y decidir. El ego no es una cosa separada, sino el hombre en cuanto es capaz de vivir un tipo racional

* En el original, «*his three-score-and-ten*» («sus tres veintenas y diez»), el tiempo de duración de la vida humana según el Libro de los Salmos, 90:10, en la versión del Rey Jaime de la Biblia. (*N. del T.*)

de vida. Es la entidad que puede decir «yo» y asumir la responsabilidad por lo dicho. Y aún más, el ego trascendental no es solamente el agente de la ciencia; no es solamente «intelecto» haciendo inferencias y construyendo hipótesis; no es una mera máquina de calcular. Además de ser el agente de la ciencia, el ego trascendental es también el agente de la verdad en la conducta humana, donde las acciones son libres y responsables porque son el resultado de evaluaciones inteligentes. El «yo» que puede decir «Yo pienso esto o aquello» es el mismo que puede decir «Yo tengo la intención de hacer esto o aquello», y el mismo «yo» al que los demás pueden recurrir en busca de una explicación sobre lo que «tú» hiciste. La habilidad para decir «yo» y de intervenir en el mundo a través de un acto responsable depende de la vida orgánica que subyace al pensar, la vida orgánica en la cual la vida del pensamiento está encarnada, pero no es sólo aquella vida orgánica: esta habilidad se adentra en el espacio de las razones y en el reino de los fines.

Y si la imagen de alguien que murió antes de su tiempo puede, por la misma ausencia de futuro, darnos una impresión de lo que es el ego responsable, la imagen de alguien que aún no ha nacido, alguien que es casi totalmente futuro, incluso con un nombre todavía por venir, puede servir al mismo propósito. Hemos visto imágenes de las primeras etapas de la vida, durante el desarrollo fetal, cuando los ojos parecen puntos y la boca está sin habla e inmersa en líquido amniótico. La boca que en ese momento se abre y se cierra silenciosamente es la misma que más adelante será usada para decir «yo», y el primitivo sentido de yo que se establece en la sinestesia del tocar y el escuchar y el movimiento corporal, es el mismo que tendrá recuerdos y proyectará acciones en los años que sigan al nacimiento del bebé. El ego trascendental, el dativo de la manifestación, está ya ahí, estableciendo las bases para su actividad categorial y sus intervenciones morales futuras. El primitivo yo ya tiene algo de jugador en el juego de la verdad.

Así, tanto la mente como el ego trascendental son públicos, y la vida que viven es pública. Un acto del agente de la verdad, tal como un juicio, es en principio un acto público. Puede compararse con un

saludo, que sólo puede ocurrir entre dos o más personas. Un juicio es una movida en el juego de la verdad, e implica, en principio, un agente, destinatarios y espectadores. No ocurre meramente dentro de nosotros. Incluso una percepción se parece más a un saludo que a un dolor de estómago; también ella es una movida inicial en el juego de la verdad, que nos pone en disposición para hacer una afirmación, para desacreditar lo que dijo alguien más, o para dar algún otro paso en la conversación humana. Los actos del ego trascendental son tan públicos como el cuerpo involucrado en hacerlos. Estos actos son intervenciones actuales o potenciales, no meros pensamientos privados.

Para sacar a relucir la condición pública del ego trascendental, es útil recordar que también hay un «tú trascendental». Esto es, el ego trascendental puede ser reconocido no sólo por él mismo, sino también por otros, y cuando es reconocido de esa manera, se le llama un «tú». No obstante, por alguna razón, el *tu* latino, en cuanto contraparte para *ego*, no suena aquí apropiado.

El ego en la actitud fenomenológica

Advertimos que todas las actividades del ego trascendental que hemos venido considerando se hacen en la actitud natural. Son ejercicios en la consecución de la verdad, operaciones responsables de la razón. El ego que es el agente de todas estas actividades es el ego que tiene un mundo y que sigue sosteniendo su creencia en el mundo subyacente. Cuando nos adentramos en la actitud fenomenológica, nos desconectamos de la actitud natural y contemplamos y describimos el ego trascendental y todos sus logros, todas sus intencionalidades, y también contemplamos las multiplicidades especiales a través de las cuales se constituye como el ego trascendental. Describimos cómo el ego se establece y se presenta, a sí mismo y a los demás, como un agente de manifestación.

Este paso a la reflexión fenomenológica «extiende» el ego aún más de lo que lo hacen sus actividades en la actitud natural. Cuando nos adentramos en la reflexión fenomenológica, nos convertimos en agen-

tes de la verdad de una manera nueva, filosófica. Hacemos enunciaciones de verdad desde una nueva perspectiva, una radicalmente diferente de todas las perspectivas que funcionan dentro de la actitud natural. Podemos decir «yo» desde un ángulo nuevo, con un sentido nuevo. Y no obstante, el yo filosófico que ve al ego natural no es otra entidad, no es alguien más; es el mismo «yo», pero ahora extendido hacia una nueva forma de reflexión.

No es cierto, además, que el ego trascendental se ponga en juego solamente dentro de la actitud fenomenológica. No es cierto que el ego trascendental sea sólo el ego filosóficamente reflexivo. El ego trascendental ya está activo en la actitud natural. Cualquier consecución de verdad, cualquier ejercicio de racionalidad, es la obra del ego trascendental. Cualesquiera intenciones categoriales que plantean la cuestión de la verdad son la obra del ego trascendental. El ego trascendental alcanza la verdad en la actitud natural, pero esta ingenua consecución de verdad pide una suplementación en la filosofía, la cual teoriza la verdad. La verdad que se alcanza en la actitud natural está incompleta porque no se contempla a sí misma. La filosofía, llevada a cabo en la actitud fenomenológica, lleva a un nuevo nivel las manifestaciones conseguidas en la vida prefilosófica. En la actitud natural tenemos un mundo, ejercemos la racionalidad, identificamos a través de la presencia y la ausencia, confirmamos y disconfirmamos, y también mentimos, engañamos, y caemos en el error; pero en la actitud fenomenológica aclaramos en qué consiste hacer todas estas cosas.

Sería de ayuda esbozar tres etapas en la identificación del ego.

(1) En la primera etapa se obtiene una identidad para el agente de los actos intencionales de la percepción y sus variantes: ocurre una identidad del ego entre, digamos, el ego que vive en una situación aquí y ahora, y el ego desplazado al recordar, imaginar y anticipar. Por ejemplo, el ego que recuerda y el ego recordado, como vimos en el Capítulo V, son uno y el mismo.

(2) En la segunda etapa, se obtiene, para el agente de la actividad categorial, una identidad más elevada. La persona que articula sintácticamente lo que percibe o recuerda hace más que sólo percibir y

recordar; ocasiona objetos categoriales, con todas las dimensiones de responsabilidad y verificación que estos implican. El ego que se actualiza él mismo en esta etapa es capaz de referirse a sí mismo cuando de manera explícita toma una posición sobre alguna cuestión de verdad o manifestación y dice cosas como «Sé que *p*» o «Sospecho que *p*». El ego que emerge aquí es obviamente el mismo que emergió en el recuerdo, la imaginación y la anticipación, pero ahora emerge con mayor responsabilidad y vigor epistémico. Ahora toma posiciones y tiene opiniones por las cuales puede responder. Obviamente, no podría haber llegado a ser un ego en este nivel si no hubiera consolidado antes su identidad en el primer nivel, y los trastornos psicológicos en el nivel inferior pueden impedir las actividades en el nivel superior. Las perturbaciones emocionales pueden socavar el pensamiento racional.

(3) En la tercera etapa se alcanza una identidad ulterior cuando el ego no sólo desarrolla cada vez más opiniones o verdades científicas, sino que reflexiona sobre lo que es tener opiniones y perseguir y verificar afirmaciones científicas. Ahora el ego «se cierne sobre» todas las intencionalidades de la primera y segunda etapas y las analiza. También toma posesión de su propio yo de una nueva manera; como agente de la verdad adquiere una responsabilidad que difiere de las responsabilidades que tuvo en la segunda etapa.

En el Capítulo XIII examinaremos el carácter especial de la verdad fenomenológica y la responsabilidad asociada con ella. Por ahora es suficiente con haber advertido cómo el sentido del ego o del yo se desarrolla en estas diversas etapas.

El ego y la corporalidad

El ego, incluso como trascendental, como un agente de la verdad, existe corporalmente. La forma en que el ego tiene experiencia de su propio cuerpo difiere de la forma en que tiene experiencia de otras cosas en el mundo, y sin embargo el cuerpo también es una cosa en el mundo y se presenta como tal. Experimentamos nuestros propios cuerpos desde el interior y desde el exterior. Más aun, tenemos do-

minio sobre nuestros propios cuerpos de una manera radicalmente diferente del control que tenemos sobre otras cosas en el mundo. ¿Cuáles son algunas de las características de la corporalidad del ego?

Las peculiaridades del modo como experimentamos nuestros propios cuerpos se muestran de manera especial en el sentido del tacto. (1) Cuando toco una parte de mi cuerpo con otra (toco mi hombro izquierdo con mi mano derecha), la parte que está siendo tocada está siendo tratada como cualquier otro objeto que yo pudiera tocar en el mundo. La mano que toca está donde mi ego trascendental, en su percepción y su articulación categorial, está activo en ese momento, y su atención se dirige hacia otra parte de mí mismo, hacia el hombro («Mi hombro parece estar hinchándose»). (2) Incluso en esta etapa, sin embargo, la parte tocada, el hombro, siente la presión de la mano, así que también estoy percibiendo, un tanto pasivamente, desde esa dirección, al notar cómo se siente tener un hombro frotado. (3) Pero entonces, la parte tocada puede convertirse en la que toca de manera activa: aun mientras mi mano toca el hombro, puedo «invertir la dirección» y comenzar a advertir cómo se siente la mano para el hombro. Por implausible que sea, el hombro puede convertirse en el órgano que percibe activamente. Entonces toco la mano a través del hombro y empiezo a mover el hombro como la parte que toca. Así, los papeles de tocado y tocante se pueden invertir; el ego trascendental puede trabajar en cualquiera de las dos direcciones.

Esta inversión sólo es posible en mi propio cuerpo y sólo respecto del sentido del tacto, que es el más básico de todos los sentidos. Un abrazo de otra persona puede ser un análogo de esto, y también puede ser un intento de aproximarse a la unidad que tenemos con nosotros mismos (pudiera decirse metafóricamente que nos convertimos en un cuerpo con quienes nos abrazamos), pero nunca podría realmente llegar a ser lo mismo. Shakespeare nos recuerda esta ambigüedad del tacto cuando en *Troilo y Cressida* (IV, 5) hace que Cressida pregunte: «¿Al besar, das o recibes?».

La curiosa reversibilidad que se encuentra en el sentido del tacto muestra que incluso como egos trascendentales, incluso como agen-

tes de la verdad, estamos separados por el cuerpo. Hay además otras maneras de experimentar el cuerpo, todas relacionadas con el sentido del tacto, que ayudan a establecer nuestra corporalidad: la noción que tenemos de nuestra posición en el espacio, la experiencia de la disposición de nuestros miembros, nuestro sentido del equilibrio y la resistencia que sentimos ante la atracción de la gravedad, y la presión que sentimos de la silla o del piso. Nuestra corporalidad sentida arma un lugar desde el cual el ego trascendental ejerce todas sus intencionalidades, desde la percepción y sus variantes hasta las articulaciones categoriales y la reflexión fenomenológica. Todo nuestro ver, escuchar y gustar tiene lugar dentro del espacio del cuerpo, y nuestros recuerdos están también almacenados ahí. Todas las actividades intencionales, sean perceptivas o categoriales, ocurren dentro del espacio delimitado por la parte superior de la cabeza y las plantas de los pies, nuestra parte frontal y nuestra parte posterior, y nuestros lados y brazos izquierdos y derechos.

La especialidad del cuerpo no sólo es táctil, sino también móvil. Tenemos dominio sobre las partes de nuestro cuerpo y podemos moverlas directamente; si deseamos mover otras cosas podemos hacerlo solamente moviendo primero partes de nosotros mismos (levantamos algo solamente levantando nuestros brazos y manos, pero para elevar nuestros brazos y manos no tenemos que mover ninguna otra cosa). Las partes del cuerpo pueden moverse en relación unas con otras, y el cuerpo mismo se mueve a través del espacio del mundo. Pero no nos movemos sólo para introducir movimiento en otros objetos; incluso nuestras percepciones, y por lo tanto nuestro pensamiento, implica movimientos de una u otra clase; nos movemos alrededor para ver el otro lado del cubo, para conseguir un mejor lugar donde escuchar el violín, para captar mejor el olorcillo de lo que se está cocinando; movemos nuestros dedos sobre la lija de papel para ver cuál es su grado, y rodamos la comida sobre nuestra lengua para apreciar su sabor. Nuestra vista requiere movimiento: incluso un solo ojo puede ajustar su enfoque a lo cercano y a lo lejano; dos ojos juntos, con sus ligeras convergencias, dan perspectiva y vistas estereoscópicas; la cabeza puede moverse de lado a lado; y

el movimiento de todo el cuerpo le permite a los ojos abarcar todas las partes del objeto que es visto. De hecho, los puntos en el espacio objetivo se establecen para nosotros sólo cuando somos capaces de movernos por el espacio; si estuviéramos inmóviles podríamos tener experiencia visual de algunas superficies que obstruyen otras, pero no podríamos obtener la noción de un punto fijo alrededor del cual las cosas pueden disponerse en círculo.

Así pues, hay muchos todos y partes, muchos momentos, en la sensibilidad humana, y sirven como base para la articulación de partes y todos que ocurre en la acción categorial. Los diversos sentidos alcanzan identidades a través de la sinestesia, el reconocimiento de un solo objeto dado a través de diversos sentidos distribuidos por todos nuestros cuerpos propios. Estas variedades de partes sensibles, tanto noéticas como noemáticas, sirven como multiplicidades a través de las cuales los objetos llegan a ser identificados desde cada vez más perspectivas: el árbol es visto, escuchado (en el viento), tocado, olfateado; caminamos a su alrededor y lo trepamos; podamos sus ramas y arrancamos pedazos de su corteza muerta; y en todo esto, se aprehende uno y el mismo árbol en su identidad y en sus muchos rasgos.

Más aún, esta aprehensión del árbol la lleva a cabo el ego trascendental que percibe y articula el árbol, y mientras identifica árboles y otras cosas en el mundo, el ego también identifica continuamente su propio cuerpo a través del tiempo como el objeto privilegiado «en» en cual vive su vida, el objeto que proporciona el «aquí» corporal ineluctable del que el ego nunca puede escapar. El modo en que el cuerpo está «aquí» para mí es diferente del modo en que cualquier lugar mundano puede estar «aquí», incluso el más familiar y el más amado de todos los domicilios. Además, en tanto que el ego identifica las cosas en el mundo y su propio cuerpo, también se identifica continuamente a sí mismo. Se trata del mismo ego que se recuerda a sí mismo trepando aquel árbol hace veinticinco años, que anticipa ver el mismo árbol nevado el próximo invierno, y que imagina cómo habría de verse el árbol si se plantaran a su lado otros determinados árboles.

Una de las facetas más interesantes de nuestra corporalidad es el modo en que los recuerdos están almacenados en nuestro cuerpo. Nuestra identidad como un ego trascendental se establece a través de los desplazamientos e identificaciones hechas al recordar: yo aquí y ahora soy el mismo que recuerdo como siendo allá y entonces en el recuerdo que me viene a la mente. Pero las partes recordadas de mi vida no están siempre activas; en su mayoría permanecen latentes y almacenadas en mi sistema nervioso, en el cuerpo que se diferencia él mismo de mis alrededores. Todo aquello por lo que he pasado está de alguna manera ahí, y partes de ello se iluminan de vez en cuando. Mientras permanece almacenado es puramente químico y orgánico, pero cuando es activado se vuelve de nuevo parte de mi vida trascendental. La ambigüedad entre el ego trascendental y el empírico es particularmente prominente con respecto a la latencia de los recuerdos.

Una de las tareas de la fenomenología consiste en resolver en detalle, desde la actitud trascendental, cómo trabajan nuestros diversos sentidos y movilidades para establecer nuestra propia corporalidad. Yo sólo he esbozado unas cuantas de las descripciones que se pueden hacer. Debe mencionarse que las estructuras de revelación que nos presentan nuestros cuerpos son parte de la misma vida cognoscitiva que alcanza las cosas, como el pensar categorial, la ciencia exacta, la lógica formal y las matemáticas. El único dativo de la manifestación está obrando en todos estos niveles de intencionalidad.

El yo no-puntual

Uno de los reclamos que a veces se hacen relativos a la fenomenología es que parece sustancializar el yo, que hace del ego una especie de punto fijo que escapa a su propia historia, un «polo ego» que se autocontiene, que no es ambiguo y que no se ve afectado por lo que sufre y hace. El yo, se dice, es mucho más elusivo, flexible y comprometido que esto. Pero la fenomenología no convierte al yo en un punto: describiendo las multiplicidades que son propias del yo, reconoce su identidad especial. El yo que la fenomenología reconoce

no es un punto que se mantiene detrás o fuera de sus percepciones, recuerdos, imaginaciones, elecciones y actos cognoscitivos; más bien, se constituye como una identidad a través de dichos logros. Se actualiza a través de dilaciones y diferencias. Es, por ejemplo, uno y el mismo en cuanto recuerda y en cuanto es recordado. Viene «entre», y no «detrás de», sus percepciones presentes y sus desplazamientos. También, el yo está diseminado a través del cuerpo vivido y está activo en todas sus partes; no está estacionado detrás de él. El yo es identificable en su vida inconsciente e incluso en su vida corporal. El ego que se hace viejo en cuerpo y mente se identifica como el mismo que alguna vez fue un niño y alguna vez joven (hay algo extraño en las fotografías de bebé de uno mismo). El yo es constituido de un modo distinto incluso al ver sus propios reflejos corporales en un espejo, cuando obtiene una visión de sí mismo tal como es visto por los demás.

El mismo yo que percibe, imagina y recuerda, y que está latente en los recuerdos almacenados en su cuerpo, es también quien dice «yo» y ejecuta acciones categoriales. Este yo, este ego, también articula situaciones (a través de su deliberación) y por lo tanto despliega posibilidades de conducta práctica y moral. Se desplaza imaginativamente al futuro perfecto, estimando cómo habrá de ser si realiza esta o aquella acción. En asuntos más teóricos, el yo sostiene opiniones sobre el modo como son las cosas, y mantiene esas opiniones en contra de los puntos de vista de otros yos que pueden pensar de otra forma. Atiende a los argumentos y puede conceder que ha estado equivocado, y cuando lo hace se diferencia a sí mismo tal como es ahora de sí mismo en cuanto sostenía su antigua creencia.

Una de las multiplicidades más impresionantes a través de las cuales el yo se establece se encuentra en el fenómeno de la citación, cuando el ego usa su propia voz para expresar la mente de alguien más, para constituir objetos categoriales no como propios, sino como pertenecientes a alguien más: yo aquí y ahora, con el mundo apareciéndome como me aparece, puedo manifestar a través de mis propias palabras una parte del mundo como ha aparecido a alguien más. Ocurre un tipo de duplicación de la mente, y junto con ella

una duplicación de quien dice «yo». El yo que sale a relucir en todas estas diferencias y actividades no es una cosa puntual, no es una identidad siempre completa, sino aquel que está ahí sólo dentro de una rica multiplicidad de apariciones y conducta. Hay una identidad del yo, pero se consigue precisamente a través del descentramiento.

Con todo, en ciertos momentos el yo sí llega a hacerse puntual: si estoy entre un grupo de gente que tiene posturas muy diferentes de la mía, yo resalto como el «único» que insiste que esto o aquello tiene en efecto lugar. Necesito fuerza de ego para mantenerme firme. Si una situación peligrosa se gesta a mi alrededor y se vuelve evidente que nadie actuará si yo no lo hago, entonces estoy singularizado por la exigencia práctica. Todas las líneas convergen en mí, en mí y en nadie más. Estoy destacado de esta manera precisamente porque soy el prominente agente de la actividad categorial, el agente de la evidencia y el dueño de una tesis de verdad, ya en el orden práctico, ya en el teórico. Yo soy un agente semejante no porque sea una entidad física o psicológica, sino porque soy alguien que puede decir «yo». Aun estas fuertes identificaciones del yo no son, sin embargo, absolutas: incluso cuando mi yo se halla bajo el reflector, yo soy todavía el mismo que puede recordar y anticipar otras situaciones, aquel que domina dentro del cuerpo que por el momento está en el centro de las cosas, aquel cuyas emociones pueden brotar y frustrar la decisión que trato de tomar.

Las multiplicidades que son propias del yo no se realizan en piedras, árboles o animales no-humanos. Son específicas del dativo de manifestación, cuyo yo es a la vez flexible y, sin embargo, continuamente el mismo a lo largo de la duración de su vida consciente. La fenomenología reconoce la complejidad y el misterio del agente cuya voz no sólo habla acerca del modo como son las cosas, sino que se aprehende a sí mismo, cuando dice «yo», precisamente como quien habla acerca de ellas.

❖ § ❖

Fin del Octavo Capítulo

CAPÍTULO IX
TEMPORALIDAD

La fenomenología ha desarrollado una teoría muy articulada del tiempo y de la experiencia temporal. La temporalidad que describe juega un papel importante en el establecimiento de la identidad personal. Además, es en el dominio de la temporalidad donde la fenomenología se acerca a lo que podría llamarse los primeros principios de las cosas que examina. El tiempo impregna todas las cosas, tanto noemáticas como noéticas, que se discuten en la fenomenología, y la descripción del «origen» fenomenológico del tiempo toca una especie de centro filosófico.

Niveles de temporalidad

Se pueden distinguir tres niveles de estructura temporal.

1. El primero es el *tiempo del mundo*, el tiempo de los relojes y los calendarios. También puede denominarse *tiempo trascendente* u *objetivo*. Este es el tiempo que pertenece a los procesos y eventos del mundo. Cuando decimos que una cena duró dos horas, o que María regresó dos días antes que Dolores, o que la overtura precede a la ópera, acomodamos estos eventos en el tiempo del mundo. Tal tiempo puede compararse con la espacialidad del mundo, la extensión geométrica que poseen las cosas y la relacionalidad local que tienen las unas con las otras. Como este espacio, el tiempo objetivo es público y verificable; podemos usar un reloj para medir cuánto dura un proceso, y todos estaremos de acuerdo en la medición. El tiempo que se está midiendo se localiza en el mundo, en el espacio común en que todos habitamos.

2. El segundo nivel es el *tiempo interno*. También puede denominarse *tiempo inmanente* o *subjetivo*. Este tipo de tiempo pertenece a la duración y secuencia de los actos y las experiencias mentales, los eventos de la vida consciente. Los actos y las experiencias intencionales se siguen unos a otros, y también podemos hacer volver a tra-

vés del recuerdo ciertas experiencias anteriores. Si recuerdo ver la obra de teatro anoche, reactivo ahora las percepciones que tuve entonces. El modo en que mis intenciones y sentimientos están ordenados temporalmente, tanto con respecto a ellos mismos como respecto a mis experiencias presentes, tiene lugar en el tiempo interno. Tal temporalidad inmanente puede compararse con la espacialidad corporal que experimentamos «desde el interior». Hay secuencias en el tiempo interno, ya que una actividad o experiencia puede ser antes, después o concurrente respecto de otra, pero dichas secuencias y duraciones no se miden por el tiempo del mundo, no más de lo que la «distancia» interna sentida entre mi hombro y mi muñeca, o entre mi pecho y mi estómago, puede ser medida con un metro. Experimento un evento consciente como sucesor o predecesor de otro, pero no podría «tomar el tiempo» a la secuencia de la manera en que puedo tomar el tiempo de alguien al correr una carrera. El tiempo interno no es público, sino privado.

3. Podría uno pensar que los dos niveles del tiempo que hemos distinguido habrían de agotar las posibles formas de tiempo. Podría uno pensar que basta con distinguir entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo. No obstante, a estos dos niveles debe agregarse un tercero, el de la *conciencia del tiempo interno*. Este es un paso más allá del segundo nivel. El segundo nivel es temporalidad interior, pero este tercer nivel es el *estar consciente de* o *la conciencia de* dicha temporalidad interna. En otras palabras, el segundo nivel por sí solo es insuficiente para dar cuenta de su propia autoconciencia; debemos introducir un tercer nivel para dar cuenta de lo que experimentamos en el segundo. Este tercer nivel goza de un tipo especial de «flujo», uno que difiere de los del tiempo trascendente y el tiempo interno. Este tercer nivel no requiere, sin embargo, la introducción de otro nivel más allá de sí mismo.

El tercer nivel consigue, así, una especie de clausura y compleción. No es necesario postular otros niveles más allá de él. En la fenomenología, este tercer nivel, con el flujo especial que ocurre en él, es un absoluto. Es el dominio en el cual se alcanza el primer comienzo de las cosas como fenómenos. No apunta más allá de sí

mismo a nada más básico. Es el contexto último, el horizonte final, el punto de partida. Proporciona el escenario para todas las demás cosas y eventos más particulares que se analizan en la fenomenología, y no presupone a su vez ningún contexto más fundamental. Funda todo lo demás pero no está fundado sobre nada. El dominio de la conciencia del tiempo interno es, en la fenomenología, el origen de las identidades y distinciones más profundas, aquellas que están presupuestas por todas las demás que ocurren en nuestra experiencia. Obviamente, también es un dominio acerca del cual es muy difícil hablar, porque requiere una transformación del vocabulario que está orientado ante todo hacia los objetos del mundo. Sin embargo, si hacemos uso de las formas de partes y todos, identidad y multiplicidades, y presencia y ausencia, podemos ser capaces de expresar con mayor claridad los temas que surgen en este dominio.

Antes de acercarnos a las desconcertantes cuestiones de la conciencia del tiempo interno, sin embargo, diremos una palabra acerca de la interacción entre el tiempo trascendente y el tiempo inmanente, entre los dos primeros niveles de temporalidad que distinguimos al inicio de este capítulo. Podríamos pensar que el tiempo objetivo es el más básico, porque la duración del mundo seguiría aunque nosotros, con nuestra subjetividad, dejáramos de existir. Como un fenómeno, sin embargo, el tiempo objetivo depende del tiempo inmanente: el nivel 1 es dependiente del nivel 2. Las cosas del mundo pueden ser medidas con relojes y calendarios, y pueden experimentarse como durando, sólo porque en nuestra vida subjetiva tenemos experiencia de una sucesión de actividades mentales. Si no anticipáramos y recordáramos, no podríamos organizar los procesos que ocurren en el mundo en patrones temporales. Cuando tratamos de proporcionar un análisis fenomenológico del tiempo del mundo, tenemos que mencionar las estructuras del tiempo inmanente como una condición para dicho tiempo. El despliegue del tiempo objetivo sólo ocurre para nosotros porque poseemos el tiempo subjetivo, inmanente. La estructura noemática del tiempo del mundo depende, así, de las estructuras noéticas del tiempo interno. Al mirar la intencionalidad desde nuestra posición elevada en la actitud fenomenológi-

ca, vemos, por lo tanto, el tiempo del mundo como correlacionado con el tiempo interno. El tiempo trascendente se funda, como un fenómeno, en el tiempo inmanente.

Por supuesto, en tanto que organismos vivos estamos atrapados en el tiempo objetivo. Te quemaste luego de pasar tres horas en el sol; no podía pensar claramente luego de pasar toda la tarde en un cuarto mal ventilado; ella va con retraso a una cita. Al igual que todos los objetos, estamos sujetos a los efectos causales que operan en el mundo. Pero no sólo somos cosas en el mundo; también somos dativos de manifestación o egos trascendentales, y como tales nos oponemos al mundo y lo tenemos apareciéndosenos, y el flujo temporal de nuestras experiencias conscientes es una condición para el aparecer del mundo y de las cosas en él. La relación paradójica del yo en tanto que a la vez parte del mundo y aquel que tiene un mundo, sale de nuevo a relucir respecto de la temporalidad: el flujo interno de conciencia está anidado dentro de los procesos que tienen lugar en el mundo, pero también se opone al mundo y proporciona las estructuras noéticas que le permiten al mundo aparecer. Nos encontramos viviendo tanto en el tiempo objetivo como en el tiempo subjetivo. El dativo de la manifestación, el ego trascendental, no es un punto singular y estático; implica un proceso que tiene lugar en el tiempo, pero en su propia temporalidad interna, no en la temporalidad objetiva del reloj y el calendario.

Ahora bien, si el tiempo interno es una condición para la aparición del tiempo objetivo, el tercer nivel de la temporalidad, la conciencia del tiempo interno, es a su vez una condición para la aparición del tiempo interno.

El problema de la conciencia del tiempo interno

Exploremos el tema de la conciencia del tiempo interno. La temporalidad interna que contrasta con el tiempo del mundo no es, como hemos dicho, la última especie de tiempo; no es el último contexto. No nos quedamos sólo con el flujo objetivo del tiempo y el flujo subjetivo correlacionado con éste. Más bien, el flujo de tiempo in-

manente exige algo más básico sobre lo cual estar fundado. Este algo más básico es el dominio de la conciencia del tiempo interno. Los tres niveles pueden esquematizarse como se muestra en la Figura 1.

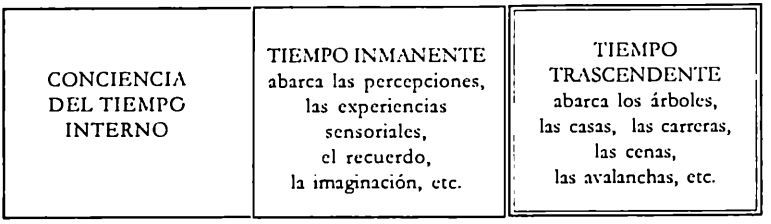

Figura 1

La conciencia del tiempo interno es, por así decirlo, «más inmanente» que el tiempo inmanente. Ella constituye la temporalidad de las actividades que ocurren en nuestra vida consciente, tales como las percepciones, las imaginaciones, los recuerdos y las experiencias sensibles que tenemos: permite que dichos objetos internos aparezcan como extendidos y ordenados temporalmente. Sin embargo, estas intenciones mismas son sólo la presentación de las cosas a las que apuntan: son las percepciones, imaginaciones e intenciones categoriales de los objetos y procesos en el mundo. Consecuentemente, el efecto de la conciencia del tiempo interno se extiende a tales objetos trascendentes y también a su tiempo trascendente. La conciencia del tiempo interno no sólo constituye la temporalidad interna de nuestra vida consciente, sino también la temporalidad objetiva de los eventos mundanos. La conciencia del tiempo interno es el núcleo de la temporalidad de todas las demás formas de constitución intencional.

Todas estas afirmaciones pueden parecer un poco grandilocuentes. Bien pueden parecer un tanto improbables y artificiosas. Parecen implicar que la conciencia del tiempo interno es como una especie de fuente de ser neoplatónica de la cual emanan tanto la experiencia subjetiva como las cosas en el mundo. A la conciencia del tiempo interno parece dársele un tipo de prioridad metafísica sobre cualquier otra cosa. ¿No es bastante especulativo y extravagante dotarla

con estos poderes? ¿Cómo puede una sección del mundo tan escondida, algo tan minúsculo y tan interno que es aún más inmanente que nuestros actos intencionales, tener un efecto tan poderoso en el ser de las cosas? La fenomenología parece desviarse hacia construcciones artificiales cuando se adentra en este dominio; no parece estar describiendo con fidelidad lo que nos aparece.

La descripción fenomenológica de la conciencia del tiempo interno es, en efecto, una doctrina inusual. Parte de su terminología parece ser excesivamente interna; parece decir que en el núcleo de nuestro ser estamos encerrados en una especie de confinamiento solitario que es aún más privado que la subjetividad alcanzada a través de la reducción trascendental. La retórica y el vocabulario de este tema de la temporalidad sí parece perturbador al principio. Sin embargo, antes de descalificar la doctrina, debemos examinar lo que tiene que decir acerca de nuestra experiencia del tiempo. Puede haber ahí más de lo que alcanza a ver un vistazo descuidado.

La estructura del presente vivo

Cuando tratamos de explicar cómo experimentamos los objetos temporales, por lo general nos sentimos tentados a decir que tenemos una serie de «ahoras» que se nos presentan, uno después del otro. Tendemos a decir que la experiencia temporal se parece mucho a una película que corre, las exposiciones (las presencias) siguiéndose velozmente una a otra. Un estado del objeto nos impacta después de otro. Pero nuestra experiencia de la duración temporal no puede ser así; si así fuera, nunca tendríamos la noción de una duración, de un proceso temporal continuo, porque lo único que tendríamos en cualquier momento dado sería el cuadro de la película que se da en ese momento. Además, no sólo la película que se muestra, sino también nuestra experiencia de la secuencia, sería discreta y entrecortada; nosotros mismos estaríamos brincando de una experiencia a la siguiente, y nunca tendríamos la noción de que estamos viendo algo que va más allá del cuadro que está dándose en el instante. Tampoco tendríamos una noción de nuestra experiencia, o siquiera de noso-

tros mismos, como durando a través del tiempo. Nunca surgiría para nosotros el sentido de un flujo continuo. Así pues, ni el objeto ni nuestra experiencia ni nosotros mismos tendríamos continuidad temporal alguna. Nosotros y lo que experimentamos seríamos sólo destellos temporales, presencias momentáneas, exposiciones momentáneas.

Podríamos tratar de introducir continuidad y secuencia en nuestra descripción de nuestra experiencia diciendo lo siguiente: es verdad que en cada momento sólo se nos da un cuadro, pero mientras que tenemos dado ese cuadro, recordamos algunos de los cuadros que le precedieron; los relacionamos con el cuadro que se da ahora como cuadros anteriores. Recordaríamos por lo menos los pocos cuadros que acaban de preceder al cuadro presente. Surgen para nosotros réplicas de los cuadros anteriores. Sería a través de semejante memoria, que acompaña nuestra percepción, como surgiría el sentido de continuidad.

Esta explicación, sin embargo, no es suficientemente profunda. Si decimos que *recordamos* un cuadro anterior, presuponemos el hecho de que ya tenemos una noción del pasado; ¿pero cómo pudo haber nacido en nosotros semejante noción del pasado? Si sólo tenemos un cuadro y luego otro cuadro y luego otro, todo lo que habríamos experimentado serían cuadros presentes, y aun si trajéramos de vuelta un cuadro anterior, éste también se nos daría como otro cuadro presente. Todo lo que tendríamos sería pura presencia. No se nos podría haber revelado ningún sentido de pasado, ni siquiera en las réplicas de los cuadros anteriores. La misma dimensión de ser pasado nunca se habría diferenciado del presente.

Debemos agregar que además de tener que postular rememoraciones de los cuadros pasados, también tendríamos que postular anticipaciones de los cuadros por venir, porque nuestra experiencia se extiende hacia el futuro al igual que hacia el pasado. Nuestra percepción tendría que estar acompañada por actos de recuerdo inmediato y por actos de anticipación próxima. Pero, de nuevo, ¿cómo podríamos apreciar las anticipaciones como dirigiéndonos hacia el futuro si no se hubiera dado desde el principio la noción de futuro?

¿Cómo sabríamos que los cuadros anticipados son futuro y no sólo más del presente? Ni el futuro ni el pasado serían diferentes del presente.

Es necesario, por lo tanto, decir que en nuestra experiencia inmediata no sólo tenemos dados cuadros de presencia; justo en nuestra experiencia más elemental, tenemos directamente dado un sentido de pasado y de futuro. Para usar la frase de William James, nuestra experiencia del presente no es el filo de un cuchillo sino el de una albarda. Todo lo que se da en la percepción se da como desvaneciéndose y también como llegando a presencia. Si no fuera así nuestra experiencia del presente, nunca adquiriríamos un sentido del pasado o del futuro. Tratar de insertar dichos sentidos «más tarde» en nuestra experiencia, después de nuestra experiencia inicial, sería demasiado tarde. Tiene que darse una noción primaria de pasado y futuro justo desde el principio.

Además, afirmar que tenemos semejante noción rudimentaria de pasado y de futuro no es sólo una postulación a la que nos conduce el argumento; no es una hipótesis o una inferencia. Por el contrario, encaja con el modo en que tenemos experiencia de las cosas: experimentemos lo que experimentemos, ya sean cosas y procesos en el mundo o actos y sentimientos subjetivos, lo experimentamos como un «suceder», como pasando al existir. Sólo porque ahora se desvanecen podemos luego recordarlos y reconocerlos como pasados, y sólo porque ahora llegan ante la vista podemos anticiparlos a mayor distancia. Cuando reflexionamos sobre nuestra experiencia, nos encontramos con que es una exposición del pasado y el futuro inmediatos. Las ausencias iniciales del ser pasado y el ser futuro están presentes en toda nuestra experiencia.

Hay varios términos técnicos que se han introducido en la fenomenología para ayudar a describir la experiencia inmediata del tiempo. El término *el presente vivo* significa la experiencia inmediata plena de temporalidad que tenemos en cualquier instante. El presente vivo es el todo temporal en cualquier instante. Este presente vivo, en cuanto el todo, se compone de tres momentos: *impresión primaria*, *retención* y *protención*. Estas tres partes abstractas, estos tres momentos,

son inseparables. Nunca podríamos tener una rentención por sí sola, ni podríamos tener una impresión primaria o una protención por sí sola. El presente vivo es un todo compuesto de estas tres partes como momentos. La estructura del presente vivo puede esquematizarse como se muestra en la Figura 2.

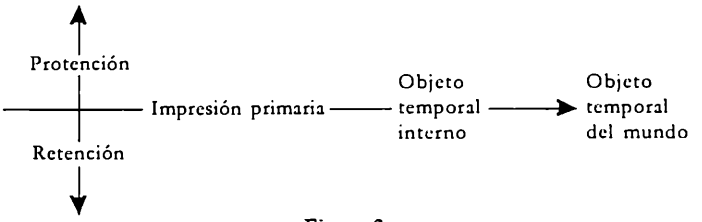

Figura 2

La retención, como sugiere la palabra, apunta al pasado; «retiene» algo. ¿Qué es lo que retiene? Retiene el presente vivo que acaba de pasar. Esta cuestión es a la vez sutil e importante. La retención no retiene inmediatamente una fase o un cuadro anterior del objeto temporal que es experimentado, como la melodía o el sentimiento de furia. Retiene el presente vivo transcurrido, la experiencia transcurrida de la temporalidad.

Ahora, este presente vivo transcurrido estaba él mismo compuesto de una impresión primaria, protención y retención. Así, al retener el presente vivo transcurrido, el presente vivo en curso también retiene la retención que había transcurrido dentro de él. Esta retención retuvo a su vez el presente vivo que la precedió, así que tenemos toda una serie de presentes vivos transcurridos que son retenidos a través de la mediación de presentes vivos anteriores, a través de la mediación de retenciones anteriores. En el presente vivo tenemos una retención de retenciones de retenciones. Nunca tenemos un presente vivo atómico por sí mismo; debido al momento retencional del presente vivo, el presente vivo siempre tiene una cola de cometa de presentes vivos transcurridos, con sus retenciones, acompañándolo.

Debemos enfatizar el hecho de que la retención incluida en el presente vivo no es un acto ordinario de recuerdo; es mucho más elemental que el recuerdo. La retención funciona dentro del establecimiento inicial de la duración temporal. Precede al recuerdo. Lo que retiene aún no ha caído en la ausencia del olvido, y por ello la memoria en el sentido familiar no puede aún ponerse en juego. Del mismo modo, la protención, la contraparte de la retención con dirección al futuro, no es lo mismo que anticipación o proyección en pleno sentido, en la cual nos imaginamos a nosotros mismos en una situación nueva. La protención es más básica y más inmediata; nos da la noción primera y original de «algo que viene» directamente sobre lo que tenemos ahora. La protención abre la dimensión misma del futuro y hace así posible la anticipación en pleno sentido.

La protención y la retención, junto con la impresión primaria, son la apertura original de nuestra experiencia hacia el futuro y el pasado. El modo en que escapamos del presente inmediato hacia el futuro y el pasado ha sido llamado por Heidegger, algo dramáticamente, el carácter *ex-tático* de nuestra experiencia, y las tres formas de apertura han sido denominadas los *éxtasis* del tiempo. Los términos se extraen de la preposición griega *ek*, «fuera», y el sustantivo *stasis*, que viene del verbo *histēmi*, «estar parado», implicando que en nuestra experiencia temporal más básica no estamos encerrados en una presencia solitaria, sino que nos proyectamos hacia el pasado y hacia el futuro.

Esta explicación de la estructura de la experiencia inmediata del tiempo, con su apelación a la impresión primaria, a la retención y a la protención, tiene un gusto casi matemático. Es algo así como un intento de generar una línea continua describiendo puntos de tal manera que cualquier punto implica a sus puntos inmediatamente vecinos (a la derecha y a la izquierda), que a su vez implican a sus siguientes vecinos, y así sucesivamente. Cualquier punto estaría relacionado con sus vecinos más distantes sólo a través de la mediación de sus vecinos más próximos. En esta comprensión, un punto no sería una unidad discreta, sino que apuntaría, por decirlo así, al punto siguiente, y a través de él a todos los demás puntos en la línea. Para

llevar un poco más lejos la analogía, sería como si cada punto en la línea pudiera *ser* un punto, y pudiera estar expuesto al exterior «hacia el mundo», sólo al implicar también a sus vecinos inmediatos, y a través de éstos a sus vecinos más distantes.

No nos corresponde a nosotros decidir si los matemáticos quisieran redefinir un punto de esta manera, pero en la experiencia que tenemos del tiempo, la unidad más fundamental, el presente vivo (el «punto»), tiene que ser descrito de tal modo que incluya, de alguna forma, una referencia a y una contención de los presentes vivos antecesores y sucesores. Si estamos tratamos con el tiempo, no podemos definir el punto momentáneo como simplemente atómico, simplemente presente sin ningún involucramiento del tipo especial de ausencia que es el pasado rudimentario y el futuro rudimentario.

Hasta ahora hemos considerado simplemente la estructura del presente vivo, la presencia de la temporalidad. Este presente vivo no se limita a flotar libremente; es intencional, e intenciona o manifiesta objetos temporales, tales como una melodía o un sentimiento de dolor. En nuestro análisis fenomenológico, también debemos describir los aspectos temporales de tales objetos, que se destacan contra el presente vivo.

El aspecto del objeto correlacionado con un presente vivo actual es su *fase ahora*. El aspecto del objeto correlacionado con un presente vivo transcurrido pero retenido es una fase ahora anterior. Para plantear esto esquemáticamente, cada presente vivo retenido tiene una fase ahora del objeto correlacionado con él.

Presente vivo$_0$	→	Fase ahora $_0$
Presente vivo$_{-1}$	→	Fase ahora$_{-1}$
Presente vivo$_{-2}$	→	Fase ahora$_{-2}$
Presente vivo$_{-3}$	→	Fase ahora$_{-3}$
Etc.		Etc.

El presente vivo actual retiene el recién transcurrido, que a su vez retiene el anterior a él, y así sucesivamente, y por el lado objetivo (el

lado «noemático»), las fases temporales del objeto se acomodan en el orden en el cual se sucedieron unas a otras. Así, tan pronto como son originalmente aprehendidas, las fases de una melodía (o un sentimiento) se ordenan temporalmente. Están marcadas con un lugar en el tiempo y están internamente ordenadas en su sucesión. Cuando se recuerda la melodía, vuelve la misma ordenación, porque el recuerdo reactiva el flujo temporal tanto en el lado subjetivo como en el objetivo.

El presente vivo, cada segmento de la vida más profunda de la conciencia, tiene una doble intencionalidad. Por un lado, retiene sus propios presentes vivos precedentes y así construye una especie de autoidentificación incipiente. Por el otro lado, a través de estas mismas retenciones, construye la continuidad del objeto experimentado al desplegarse el objeto a través del tiempo. La conciencia del tiempo interno ejerce así lo que podríamos llamar una intencionalidad *vertical*, construyendo su propia identidad continua, y una intencionalidad *transversal*, haciendo que sus objetos estén dados en el tiempo.

El alcance retencional de un presente vivo sólo llega atrás, sin embargo, hasta cierto punto; no se extiende ininterrumpidamente hasta el mismo comienzo de nuestra vida consciente. En algún punto las retenciones palidecen, y las fases-ahora correspondientes caen en el olvido. Esta es la oscuridad temporal que rodea todos nuestros momentos conscientes. La luz de la conciencia va atrás unas cuantas fases, pero luego el objeto y nuestra experiencia de él dejan de ser aprehendidos. Entran en una ausencia más definitiva. A pesar de ello, podemos recuperarlos a través del recuerdo, en el cual revivimos los flujos temporales anteriores, tanto inmanentes como trascendentes, como fueron originalmente sobrellevados. Los devolvemos a la vida, en cuanto representados. No podríamos recordar algo que continuara sucediendo dentro del alcance retencional de una presencia viva; la experiencia y su objeto tienen que caer en una etapa olvidada antes de que puedan ser recordados. El recordar es, así, una especie de nuevo comienzo discreto, volviendo de nuevo a algo que había caído de la conciencia.

De hecho, todos los desplazamientos de conciencia que examinamos en el Capítulo V son una especie de interrupción del flujo temporal presente de la conciencia y la introducción de un segundo y nuevo flujo dentro de ella: el flujo de nosotros mismos en cuanto recordados, imaginados o anticipados. El flujo de nuestra experiencia actual puede tener un flujo paralelo anidado dentro de él. El ejercicio deliberado de tales desplazamientos es análogo a la introducción de la actividad categorial en la percepción. Los desplazamientos en el recuerdo, la imaginación y la proyección permiten una noción acentuada de la propia identidad, así como una noción acentuada de la identidad de los objetos, las cuales van más allá de las identidades más primitivas pero más básicas que ocurren en el nivel del presente vivo.

Detalles y perplejidades en la conciencia del tiempo interno

El dominio de la conciencia del tiempo interno subyace tanto al flujo subjetivo del tiempo interno como al flujo objetivo del tiempo del mundo, del tiempo trascendente. Les permite a estos dos flujos manifestarse, y es fenomenológicamente más básico que ellos. No obstante, este dominio no podría existir por sí mismo. Todo su sentido está en manifestar los objetos temporales en las dos corrientes del tiempo, la subjetiva y la objetiva. No podríamos aislar la conciencia del tiempo interno y «tenerla» sola por sí misma. Tratar de hacerlo sería cometer el típico error filosófico de convertir un momento en un pedazo, una parte abstracta en un todo. La conciencia del tiempo interno se adhiere al tiempo interno y a sus objetos y, a través de ellos, al tiempo del mundo y a sus objetos. A pesar de que es más fundamental que estos, es un momento de ellos.

Además, el análisis de la conciencia del tiempo sólo proporciona las estructuras formales del tiempo. La temporalidad no es todo; es sólo una forma para lo que es temporal. Al proporcionar un análisis del «origen» del tiempo, no explicamos el origen de los árboles, los gatos, las burocracias, las banderas, las melodías, los sistemas solares, los sentimientos de dolor, las percepciones y las actividades cate-

goriales. Sólo hemos proporcionado una clarificación de los niveles del tiempo dentro de los cuales tales cosas existen y se manifiestan. Las estructuras formales del tiempo necesitan llenarse con objetos y actividades de diversos tipos, los cuales reclaman su propio tipo específico de análisis, ya que todos ellos tienen formas de presentación que son distintas de las de la temporalidad. No obstante, debido a que el tiempo es tan dominante, las estructuras temporales se aplican a todas las cosas, tanto a las subjetivas como a las objetivas.

La conciencia del tiempo interno es paradójica cuando se la mide con los estándares que aplicamos a los objetos y procesos ordinarios. Como vimos en la Figura 1, el dominio de esta conciencia está más allá o es más inmanente incluso que nuestros procesos temporales subjetivos; es aun más profundo que el flujo de los sentimientos y los actos intencionales. Dado que es tan profundo, pone en cuestión el mismo uso de los términos «interno» o «inmanente» para describirlo. Se mueve más allá de lo interno y de lo externo. Llegamos a ver que no es en realidad localizable en el espacio. Evade el espacio así como el tiempo en sus sentidos ordinarios, aun más radicalmente que nuestra actividad intencional normal.

La conciencia del tiempo interno se conforma del presente vivo al sucederse él mismo. ¿Es esta sucesión un proceso? ¿Fluye del modo en que lo hacen los sentimientos y los actos intencionales? No; su manera de cambiar tiene que ser diferente de la de los sentimientos y los actos, y las melodías y las carreras. Y sin embargo, la conciencia del tiempo interno tiene que «cambiar»; tiene que tener su propio tipo de flujo. Un presente vivo sucede en efecto a otro. Con todo, cuando aquí se usa el término «sucesión» no puede significar lo mismo que cuando se usa con respecto a una melodía o a un sentimiento que crece y mengua. Todo lo que podemos hacer es exponer las peculiaridades de tal sucesión, las cuales se expresan por la manera como la retención y la protención funcionan en ella. El presente vivo$_{-2}$ «precedió» al presente vivo$_{-1}$, y ambos se retienen en un presente vivo$_0$, que es el único que cuenta en el momento, ya que es el único que es actual.

La forma del presente vivo sigue, así, marchando automática y constantemente, ni más rápida ni más lenta, siempre la actualidad de la experiencia temporal. Es el pequeño motor en el núcleo de la temporalidad. Porque es el origen del tiempo, está de alguna manera fuera del tiempo (así como también del espacio), y sin embargo goza de diferenciación y sucesión, de un tipo propio de ella. Es a la vez estática y fluyente, la *stehend-strömende Gegenwart*, como Husserl la llama. Aparta y reúne, fluye y detiene, despliega y encierra, como la rosa y el fuego que son uno (T. S. Eliot, *Little Gidding, ad finem*). Es la sede de las más básicas partes y todos, presencias y ausencias, e identidades en multiplicidades, aquellas que están presupuestas por todas las formas más complejas constituidas en un nivel superior en la experiencia. Este presente vivo está también en el origen de nuestra propia identidad como agentes conscientes de verdad y de acción, pero como está en nuestro origen es prepersonal. Funciona anónimamente. No podríamos hacer nada para cambiarlo o para hacerlo acelerar o desacelerar. No está sometido a nuestro poder. Nosotros no controlamos nuestros orígenes. El presente vivo sigue latiendo en sus propios términos. Y sin embargo somos identificables con él; es «nuestro», como nuestro origen y nuestra base.

Observemos por un momento algunas de las microscópicas o «subatómicas» síntesis de identidad que tienen lugar dentro del presente vivo. Cuando un presente vivo actual transcurre y llega a ser retenido como presente vivo$_{-1}$, se ausenta, pero no cae en el olvido; llega a presentarse como recién ido; por lo tanto, su ausencia inmediata nos es dada. Aquí tenemos algo paradójico, la dación original de una ausencia, la presencia original de un «pasado». La modificación del presente vivo introduce una ausencia (en contraste con la actualidad vivida antes de que transcurriera), pero la ausencia es presentada: el presente vivo$_{-1}$ se da como el mismo que acaba de transcurrir desde la centralidad, y entonces es identificable como tal, pero dicha identificabilidad depende del implacable paso a la ausencia. Dentro de la retención tiene lugar un ausentarse original, pero este ausentarse es dado o presentado. En esa simple transición del presente vivo hacia un estado retenido, tenemos ausencia que comple-

menta la presencia, tenemos partes que llegan a ser dentro del todo de la presencia viva, tenemos una multiplicidad que se genera al construirse la cola de cometa de las retenciones, y en todas estas cosas tenemos síntesis de identidad de presencias vivas así como de las fases temporales de sus «objetos» intencionados (las fases del sentimiento o de la melodía).

Nos hemos concentrado en el aspecto retencional de la conciencia del tiempo interno, pero no debemos ignorar su lado protencional. La protención es la apertura hacia lo que viene. Es el aguardar original algo que viene. Es formal: aguardar sólo «algo» sin ningún contenido específico, aunque una experiencia particular siempre tiene un contenido de alguna clase, y por lo tanto está especificada (más del sentimiento de tristeza, algo del otro lado de la esquina, más ensalada, más conversación). Así, cuando una fase de un proceso se aprehende ella misma en una impresión primaria, ya había sido «anticipada» protencionalmente, al menos en lo que respecta a su forma temporal, y por lo tanto se da como habiendo sido aguardada. Una síntesis de identidad microscópica o subatómica ocurre no sólo respecto de la retención, sino también respecto de la protención.

Observaciones finales sobre las aporías del tiempo

Las cosas que ha estado usted leyendo sobre la conciencia del tiempo interno pueden parecerle excesivamente especulativas y casi fantásticas. Puede parecer que van más lejos que las más accesibles descripciones que hemos venido dando de otras formas de intencionalidad. Por ejemplo, los análisis que la fenomenología ofrece de la percepción y la imaginación, o de la actividad categorial y las imágenes, parecen más realistas; parecen estar apoyados en lo que realmente experimentamos. Distinciones tales como la que se da entre el recuerdo y la percepción parecen ser del tipo que el lector puede verificar o refutar pensando acerca de su vida consciente. Pero las especulaciones acerca de la conciencia del tiempo interno pueden parecer completamente extrañas a la experiencia ordinaria. Parecen desviarse

hacia lo místico y lo hermético. ¿Son parte todavía de la fenomenología? ¿Son descripciones o son construcciones artificiales?

Se podría formular esta objeción de la siguiente manera: concedemos que la experiencia temporal no es atómica, no es un filo de cuchillo sino una albarda; concedemos que tiene algo como la protención y la retención junto con su impresión inmediata. La inclusión de un pasado y un futuro inmediatos en el presente parece bastante razonable. Pero ¿por qué no localizar esta estructura justo dentro del flujo de nuestros sentimientos y actos intencionales, en el segundo nivel de la temporalidad? ¿Por qué no dejarlo como algo psicológico? ¿Por qué postularlo como algo más profundo y más inmanente que la corriente de conciencia subjetiva? ¿Por qué proyectarlo en el dominio del presente vivo y su curioso modo de transcurrir? ¿Por qué pasarse al «lindo» lenguaje de apartar y reunir como evento primordial? Lo que parece ser filosóficamente excesivo es el tercer nivel de la temporalidad, un nivel más profundo y «por debajo» del flujo de la experiencia subjetiva.

En respuesta a la objeción, se puede decir que los análisis de intencionalidad y presentación no pueden descansar sólo con el dominio del tiempo del mundo y el dominio del tiempo subjetivo. El vaivén de presencia y ausencia que ocurre en estos dos niveles tiene que estar apoyado por un tipo de apertura y de claro, una fuente para la distinción, que no es sólo un proceso mundano o un evento psicológico. El hecho de que las cosas y las experiencias se desplieguen y persistan en el tiempo no es solamente un hecho mecánico u orgánico o psicológico; se origina en un nivel más profundo. Este nivel es el manantial de todas las estructuras formales, como las que se encuentran en la lógica, en las matemáticas, en la sintaxis, y en los diversos modos de presentación. Además, cuando identificamos y conocemos cosas del mundo, y cuando tenemos experiencia de nuestras propias sensaciones, percepciones, recuerdos y actividades intelectuales, estamos siempre también, sin reflexionarlo, poniéndonos ante la luz como la fuente y el receptor identificable de tales logros, sin que haya ninguna necesidad de otro dativo que dé cuenta de esta manifestación.

Husserl se acerca a esta fuente en su doctrina de la conciencia del tiempo interno, mientras que Heidegger se enfoca en ella con sus observaciones crípticas sobre *Lichtung* y *Ereignis*, que se refieren al «desocultamiento» de un espacio donde se pueden dar cosas y donde nosotros podemos llegar a ser sus dativos. La filosofía clásica toca estos asuntos en sus observaciones sobre la emanación de diferencias a partir del Uno (Plotino), sobre la interrelación entre el Uno y la Díada Indeterminada (Platón), y aun quizá sobre el papel del Motor Inmóvil (Aristóteles). Si hemos de exponer el presentarse y el ausentarse de las cosas, se exige un tipo de origen para este jala y empuja de presencia y ausencia, y no puede ser una de las cosas que aparecen en el mundo o en nuestro flujo de experiencias subjetivas.

Una persona que se sienta más cómoda tratando con neuronas y procesos computacionales puede darle la espalda a estas afirmaciones con horror y repulsión. Puede decir que si la fenomenología conduce a semejante mistificación, no quiere tomar parte en ella. En su lugar, explicará la conciencia y el conocimiento y la experiencia del tiempo midiendo la actividad neuronal y localizando sitios en la corteza cerebral donde ocurren percepciones, recuerdos y otros sucesos mentales. Estas son cosas en las que podemos poner las manos, y un trabajo científico semejante, piensa esta persona, mostrará lo que son realmente las actividades conscientes. Pero el precio de la cautela de tal persona será el hecho de que nunca será capaz de dar cuenta de términos como «presentación», «respresentación», «recordar», e incluso «computación», términos que tiene que usar pero que no puede justificar. Será incapaz de ocuparse del sentido de ser pasado, de ser futuro y de identidad. Describirá procesos mecánicos y orgánicos, pero no será capaz de hablar legítimamente sobre la conciencia en sus muchas formas, y nunca llegará a la cuestión de qué es el tiempo.

El vocabulario y la gramática que se usan al hablar acerca de la conciencia del tiempo interno tienen su propia exactitud y rigor. Tienen que usar la metáfora y otros tropos, pero esto no es de sorprender, ya que originalmente el lenguaje no se podría haber desarrollado para hablar sobre este dominio; tenemos que ajustar los

términos que normalmente se usan para nombrar cosas y procesos en el mundo. Los términos mundanos tienen que modificarse para llegar hasta lo que subyace a la presentación de cosas y su misma aptitud para ser nombradas. El «ser ahora» y el «ser aquí (o ahí)», el ser un dativo de manifestación y un claro para que las cosas aparezcan, tienen que distinguirse de los hechos físicos y psicológicos relativos a nosotros mismos, así como la lógica y la evidencia tienen que distinguirse de los procesos físicos y psicológicos. Los temas de la conciencia del tiempo interno yacen bajo los temas de la verdad y la revelación, y se relacionan con el estudio clásico del ser en tanto que ser, la investigación sobre cómo las cosas se manifiestan ellas mismas.

§

Fin del Tercer Capítulo

CAPÍTULO X
EL MUNDO DE LA VIDA Y LA INTERSUBJETIVIDAD

Luego de discutir en el Capítulo IX cuestiones extremadamente formales, pasamos ahora a temas más concretos. En este capítulo consideraremos el *Lebenswelt*, el mundo de la vida, el mundo en que vivimos, y también consideraremos la intersubjetividad, el tipo de intencionalidad que funciona en nuestra experiencia de otras personas. El carácter familiar del mundo vivido y el carácter público de la intersubjetividad traerán un bienvenido alivio con respecto a los austeros análisis del capítulo precedente.

El mundo de la vida como problema

El mundo de la vida surge como un tema filosófico en contraste con la ciencia moderna. La forma altamente matemática de ciencia que fue introducida por Galileo, Descartes y Newton llevó a la gente a pensar que el mundo en el cual vivimos, el mundo de colores, sonidos, árboles, ríos y rocas, el mundo de las que vinieron a llamarse «cualidades secundarias», no era el mundo real; en su lugar, se decía que el mundo descrito por las ciencias exactas era el verdadero, y éste era un mundo muy distinto del mundo que experimentamos directamente. Lo que se ve como una mesa es en realidad un conglomerado de átomos, campos de fuerza y espacios vacíos. Se dice que la verdadera realidad de las cosas son los átomos y las moléculas, y las fuerzas, campos y leyes que la ciencia describe. El mundo en el que vivimos y que percibimos directamente es solamente un constructo hecho por nuestras mentes en respuesta a lo que entra por nuestros sentidos, y los sentidos reaccionan biológicamente a los estímulos físicos que se transmiten desde los objetos. El mundo en el que vivimos es en última instancia irreal en la forma en que lo experimentamos, pero el mundo que alcanza la ciencia matemática, el mundo que causa este mundo meramente aparente, es real.

La ciencia tiene una gran autoridad en nuestra cultura porque la gente cree que nos dice la verdad de las cosas. Se dice que incluso las cosas humanas como la conciencia, el lenguaje y el razonamiento serán en última instancia explicadas en términos de las ciencias del cerebro, las cuales a su vez serán reducibles, si no de hecho al menos en principio, a las ciencias físicas* de la física y la química. Tenemos, entonces, dos mundos, el mundo en el que vivimos y el mundo que describen las ciencias matemáticas, y por lo general se piensa que el mundo de la vida es un mero fenómeno, totalmente subjetivo, mientras que el mundo de las ciencias matemáticas es el mundo verdaderamente objetivo.

El tema del mundo de la vida no surgió antes del advenimiento de la ciencia moderna; antes de eso, la gente simplemente pensaba que el mundo en el que vivimos era el único mundo que había. La ciencia premoderna solamente articulaba nuestro mundo familiar. No pretendía encontrar un sustituto para él. La ciencia premoderna simplemente trataba de desarrollar términos exactos, definiciones y descripciones de las cosas que directamente encontramos, cosas como los organismos vivos, las emociones, los argumentos retóricos y las sociedades políticas. El problema de cómo deberíamos interpretar el mundo en el cual vivimos –si deberíamos tomarlo como válido y digno de confianza, o como puramente subjetivo y acientífico– se pone al frente en respuesta a la ciencia moderna.

¿Cómo lidia la fenomenología con el problema de la diferencia entre el mundo objetivo, científico, y el mundo subjetivo, vivido? Pues pretende mostrar que las ciencias exactas, matemáticas, tienen su origen en el mundo vivido. Ellas están fundadas en el mundo de la vida. Las ciencias exactas son una transformación de la experiencia directa que tenemos de cosas en el mundo; ellas empujan esta experiencia hasta un nivel de identificación mucho más elevado, y correlativamente transforman los objetos que experimentamos en objetos idealizados, matemáticos. Pudiera parecer que las ciencias exactas descubren un mundo nuevo y diferente, pero lo que en realidad

* Así en el original. Probablemente debería decir «ciencias naturales». (*N. del T.*)

hacen, de acuerdo con la fenomenología, es someter el mundo ordinario a un nuevo método. A través de este método, las ciencias exactas meramente incrementan el conocimiento que tenemos del mundo en el cual vivimos; ofrecen una precisión mucho mayor en nuestros tratos con las cosas, pero nunca abandonan o descartan el mundo que es su base. Tales ciencias están anidadas dentro del mundo de la vida; no entran en competencia con él.

Más aún, la fenomenología no sólo asevera que las ciencias exactas están fundadas en el mundo vivido; también se esfuerza por describir los tipos especiales de intencionalidades que constituyen dichas ciencias. Trata de explicar precisamente cómo el mundo de la vida se transforma en el mundo de las realidades geométricas y atómicas. Entonces, la fenomenología afirma que las ciencias exactas deben tomar su lugar dentro del mundo de la vida. Son una de las instituciones establecidas dentro del mundo de la vida, pero nunca reemplazan el mundo de la vida por otro. No podríamos vivir en el mundo proyectado por la ciencia; sólo podemos vivir en el mundo de la vida, y este mundo básico tiene sus propias formas de verdad y verificación que la verdad y la verificación introducidas por la ciencia moderna no desplazan, sino sólo complementan.

La movida que hace la fenomenología, entonces, es mostrar que las ciencias exactas derivan del mundo de la vida y de las cosas en él. La fenomenología reconoce el valor y la distinción de la ciencia matemática moderna, pero no la sobrestima; nos recuerda que tal ciencia se construye sobre cosas que se nos dan de un modo precientífico, y también nos recuerda que incluso la ciencia es un logro o es «hija» de alguien. La ciencia tiene que ser afirmada por científicos, por seres humanos que llevan a cabo el tipo especial de pensamiento e intencionar propio de ella. La ciencia implica varios tipos de intencionalidad, varios tipos de presencia y ausencia y síntesis de identidad. Presupone algunas formas de intencionalidad que tiene en común con otras empresas intelectuales, y también desarrolla algunas formas propias, pero no flota libre de las personas, de los egos trascendentales que conquistan la ciencia.

Cómo se constituyen las ciencias matemáticas

Las ciencias modernas tratan con cosas idealizadas: con superficies sin fricción, rayos de luz, gases ideales, fluidos incompresibles, cuerdas perfectamente flexibles, motores idealmente eficientes, fuentes de voltaje ideales y partículas de prueba que no tienen ningún efecto en el campo en el que se mueven. Sin embargo, tales formas ideales no se fabrican de la nada. Por el contrario, son proyecciones que tienen sus raíces en las cosas que experimentamos de manera directa.

Por ejemplo, considérese cómo llegamos a la idea de una superficie geométrica. Comenzamos con una superficie común y corriente, como la parte superior de una mesa. Lijamos y pulimos la superficie y la hacemos cada vez más lisa. En cierto punto, sin embargo, podemos pasar del lijar y pulir reales a una proyección imaginativa. Imaginamos que lijamos la superficie hasta que no pueda hacerse más lisa; imaginamos que ha alcanzado el límite de la lisura. No podemos pulir *de facto* la superficie hasta este grado, pero podemos «despegar» desde los pasos físicos del refinarla y simplemente imaginar que alcanza este límite insuperable. Este límite es la superficie geométrica pura, y se alcanza desde una base en la experiencia actual. Se trata de una trasformación de superficies que realmente experimentamos.

En la óptica puede encontrarse otro ejemplo. Comenzamos con un haz de luz que sale de una linterna. Entonces cubrimos parte de la fuente de luz y cortamos el haz, digamos, por la mitad. Luego cubrimos la mitad de la parte restante. Hacemos esto unas cuantas veces, pero luego cambiamos la marcha; pasamos de realmente bloquear una parte de la luz a imaginar que la bloqueamos, y seguimos imaginando que hemos recortado la luz hasta llegar a un haz muy angosto, tan angosto que no podríamos interrumpir ninguna parte de él sin extinguir el haz por completo. Éste haz que es el más delgado de todos, este haz atómico o irrecortable, se convierte en un «rayo» de luz tal y como fue definido por Newton en su *Óptica*. De hecho no podríamos llegar nunca a semejante rayo de luz, pero podemos imaginarlo o pensar en él como un límite.

Tanto la superficie perfectamente lisa como el rayo de luz son *objetos idealizados*. De tales objetos no es posible tener experiencia jamás en nuestro mundo de la vida; los establecemos o constituimos mediante un tipo especial de intencionalidad, uno que mezcla la percepción y la imaginación. Esta intencionalidad comienza con algo del mundo de la vida, pero genera algo que parece ya no pertenecer a ese mundo. No obstante, una vez que tenemos estos objetos idealizados, podemos comenzar a relacionarlos con los objetos concretos de los que tenemos experiencia. Los objetos idealizados se convierten en las versiones perfectas de lo que experimentamos; parecen ser «más reales» que las cosas que percibimos porque son más exactos. Las cosas que percibimos parecen ser tan sólo copias imprecisas del estándar perfecto.

Entonces, si producimos muchos objetos de esa índole, podemos pensar que hemos descubierto todo un mundo de cosas que es mucho mejor y más exacto que el mundo de nuestra percepción. Esto es lo que pasa cuando el tipo de ciencia introducida por Galileo, Descartes y Newton se vuelve dominante en nuestra cultura. La gente se olvida de que las cosas ideales a las que se refiere la ciencia han sido producidas por una manera de pensar; cree que estas cosas son más reales que lo que experimentamos directamente, y así conceden mucha autoridad a las ciencias que las conocen. Toman lo que es resultado de un método como si fuera un descubrimiento de un nuevo tipo de realidad. Se piensa que los científicos expertos, los maestros en este nuevo dominio, tienen una comprensión de la naturaleza de las cosas mucho más perfecta que la que tenemos el resto de nosotros, ya que nosotros «meramente» tratamos con el mundo acientífico mientras que ellos tratan con el mundo como «verdaderamente» es en su perfecta exactitud. Es más, tales idealizaciones no han sido sólo proyectadas en la geometría y en la física, sino también en las ciencias sociales: en economía, política y psicología. Para calcular estrategias en la guerra y en la política exterior se han usado, por ejemplo, modelos de la teoría de juegos.

Otros aspectos de los objetos científicos

Vamos a examinar con mayor detalle el procedimiento mediante el cual se alcanzan los objetos idealizados. El objeto con el que comenzamos es un objeto en el cual podemos identificar una característica en la cual son posibles fluctuaciones, tal como la lisura de la superficie o el tamaño del haz. En estas dos características puede haber variaciones: ambas pueden realizarse en mayor o menor grado, en más o en menos. Las variaciones se hacen entonces cada vez más pequeñas, y surge la idea de una condición en la cual no son pensables más variaciones: están reducidas a cero. La superficie se vuelve completamente plana, el haz se convierte prácticamente en una línea. Hemos «geometrizado» un objeto que alguna vez fue una cosa percibida en el mundo.

Es importante advertir que cuando alcanzamos esta condición ideal, retenemos algo del contenido o la cualidad de la cosa con la cual comenzamos. No lo convertimos todo en matemática pura. La superficie ideal sigue siendo una cosa espacial, y el rayo sigue siendo un rayo de luz. La superficie es diferente del rayo de luz, y ambas son diferentes, digamos, de la cuerda perfectamente flexible o la fuente de voltaje ideal, las cuales a su vez son idealizaciones que comenzaron desde otros objetos mundanos.

Lo que hace a los objetos idealizados tan intelectualmente satisfactorios es la identidad tremendamente exacta. Son perfectos: dondequiera que se encuentren son exactamente los mismos, en contraste con las superficies variables y los haces de luz que encontramos en la realidad. En capítulos anteriores de este libro, consideramos en otros contextos el tema de la identidad; una cosa percibida (el cubo) se describió como una identidad en un flujo de lados, aspectos y perfiles; se dijo que un acto mental era una identidad dada en las diversas rememoraciones que tenemos de él; e incluso el yo se presentó como una identidad detrás de nuestras diversos logros mentales. Sin embargo, todas estas identidades encierran muchas variabilidades; son lo que se puede denominar cosas o esencias *morfológicas*. En contraste, las cosas ideales que alcanza la ciencia matemática, las

esencias *exactas*, no toleran ninguna ambigüedad o variación. Positivamente las excluyen.

No todas las cosas pueden ser proyectadas hacia un límite y constituidas como esencias exactas; por ejemplo, una percepción o un recuerdo siempre retiene algo de vaguedad y variabilidad. No tendría sentido tratar de proyectar cosas como éstas hacia un límite ideal; se mantienen como tipos de cosas «morfológicas» y no exactas. Consecuentemente, tales cosas les parecen a algunas personas vagas y subjetivas, y se hacen intentos para introducir una ciencia exacta, una especie de psicología o ciencia cognitiva matemática, que reemplazará semejantes conceptos con otros más exactos. Un ejemplo es el intento de explicar la cognición humana como una forma de computación neuronal.

La fenomenología afirma que las ciencias exactas, matemáticas, de la naturaleza no pueden dar cuenta de su propia existencia. No tienen los términos ni los conceptos para manejar cosas tales como la percepción, el recuerdo, la experiencia de otras mentes y otras similares. La fenomenología afirma que puede proporcionar los conceptos y los análisis que clarificarán cómo las mismas ciencias exactas emergen desde orígenes precientíficos. La fenomenología se presenta a sí misma como una ciencia en su propio derecho; no se comporta como las ciencias matemáticas de la naturaleza, pero tiene su propia forma de precisión, la cual no se parece a la idealizada precisión matemática de la ciencia natural. La fenomenología es, entre otras cosas, una ciencia sobre la ciencia misma. También es una ciencia del mundo de la vida, y trata de mostrar cómo el mundo de la vida sirve como un fundamento y un contexto para las ciencias matemáticas.

Desarrollos en la física y en la matemática realizados en este siglo han planteado preguntas acerca de la exactitud de las ciencias naturales. Descubrimientos tales como la indeterminación de la medición y la relatividad respecto del observador en la teoría cuántica, la teoría de la relatividad, el teorema de la incompletud en las matemáticas, los sistemas no lineales, la teoría del caos y la lógica difusa han sembrado dudas en la comprensión del mundo más bien pulcra

que estaba presente en la física newtoniana y en la ciencia y las matemáticas que prevalecieron durante los primeros años de la fenomenología. Sin embargo, estos desarrollos no afectan el problema de mundo de la vida y la ciencia. Todos estos desarrollos han ocurrido dentro de la visión científica del mundo, la cual, aun con ellos, sigue estando enfrentada con el mundo de nuestra experiencia espontánea. Las versiones más nuevas de la ciencia pueden tolerar la imprecisión, pero aquello que describen sigue siendo diferente del mundo en el cual vivimos, y no se ha disuelto el problema de integrarlas en aquel mundo. Una contribución importante para su resolución descansaría en el análisis cuidadoso de los tipos de intencionalidades que están en juego al establecer el conocimiento científico.

La intersubjetividad: tener un mundo en común

Mucho del vocabulario y la argumentación de la fenomenología puede dar la impresión de que es una forma de filosofía que da un viraje hacia el solipsismo. Con lo que dice sobre el ego trascendental, la corriente temporal de la conciencia y la reducción, puede parecer que la fenomenología ignora la existencia y la presencia de otras personas y comunidades. Algunos críticos de la fenomenología se quejan de que reduce a las otras personas a meros fenómenos y hace del ego solitario la única realidad. Semejantes acusaciones son infundadas. La fenomenología tiene mucho que decir sobre la comunidad humana, y ofrece una extensa descripción de nuestra experiencia de otras mentes.

Hay dos acercamientos a la descripción de nuestra experiencia de otros. En primer lugar, podríamos simplemente describir cómo tenemos experiencia directa de otras personas, cómo reconocemos otros cuerpos como la encarnación de mentes y yos como los nuestros. En segundo lugar, podríamos tomar una ruta más indirecta y describir cómo experimentamos el mundo y las cosas en él como siendo también experimentados por otras mentes y otros yos. En este segundo acercamiento, no nos fijamos en la relación directa entre nosotros mismos y los otros, sino en la relación que ambos, o todos nosotros,

tenemos con el mundo y las cosas que poseemos en común. Comenzaremos con este segundo acercamiento.

Cuando experimento un objeto corpóreo, como un cubo, lo reconozco como una identidad en una multiplicidad de lados, aspectos y perfiles. La multiplicidad es dinámica; cualquiera que sea la perspectiva que tenga del cubo en un momento cualquiera, puedo moverme yo mismo o mover el cubo y generar un nuevo flujo de lados, aspectos y perfiles. Lo que era visto se vuelve no visto, lo que no era visto se vuelve visto, y el cubo sigue siendo el mismo de principio a fin. En cualquier momento anticipo y recuerdo mis vistas futuras y pasadas de la cosa. Mientras disfruto de la vista que me es dada ahora, esas otras vistas están cointencionadas. Mi experiencia es una mezcla de lo actual y lo potencial: siempre que se den ciertos lados o aspectos, cointenciono aquellos que no se dan pero que se podrían dar si cambiara mi posición, mi perspectiva, mi capacidad para percibir y cosas por el estilo.

La mezcla de lo actual y lo potencial aumenta cuando entran en escena otros perceptores. Si otros están presentes, entonces me doy cuenta de que cuando veo el objeto desde este lado, los otros realmente lo ven desde algún otro ángulo, un ángulo que yo poseería si me moviera a donde ellos están. Lo que para mí es potencial, para ellos es actual. El objeto, por lo tanto, asume para mí una trascendencia mayor: no sólo es lo que veo y lo que podría ver, sino también lo que ellos ven en este momento. Además, aprecio el objeto como trascendiendo de esa manera mi propio punto de vista: lo veo precisamente como siendo visto por otros y no solamente por mí. Ese nivel de su identidad me es dado. El objeto es o puede ser dado intersubjetivamente, y a mí se me presenta como tal.

La capacidad del objeto para ser perceptivamente dado a muchos observadores, oyentes, degustadores, olfateadores y palpadores tiene lugar en un nivel sensorial, pero el objeto también puede ser articulado categorialmente por muchas personas y no sólo por mí. Puede ser entendido y pensado de muchas maneras. Puede que conozca al señor Martínez como el empleado de la oficina postal, pero la señora Martínez lo conoce como su esposo, y también conozco al empleado

de la oficina postal como conocido también por otros bajo otras formas de descripción y conocimiento. No soy capaz de formular todos los modos en los que un objeto puede ser conocido: cualquier conocimiento que tenga está destinado a ser limitado. A pesar de ello, conozco el objeto como cognoscible incluso en formas que no puedo conocer. Reconozco este nivel de su trascendencia respecto de mí, este nivel de la ausencia que el objeto tiene para mí. Tanto en el nivel perceptivo como en el intelectual, el mundo y las cosas en él se dan a muchos yos, a muchos dativos de manifestación, a pesar de lo cual yo siempre resaltaré para mí mismo como el yo preeminente, el que está en el centro y el que es un tema para mí de una manera en la que ningún otro o ningunos otros pueden serlo, por queridos y cercanos que puedan ser. Mi prominencia para mí mismo es una necesidad en lógica trascendental, no una cuestión de egocentrismo moral. Algunas personas pueden estar personalmente más cerca y otras más lejos de mí, pero la dimensión misma de la proximidad no surge para el modo como yo me soy dado a mí mismo.

Intersubjetividad: conocer al otro

Hasta ahora nuestro examen de la intersubjetividad se ha centrado en objetos que vemos como siendo experimentados por otros a la vez que por nosotros mismos. Vamos a hacer ahora algunos comentarios acerca de nuestra experiencia directa de los otros en cuanto otras mentes, otras encarnaciones de la conciencia. No sólo apreciamos el mundo como dado a otros; también podemos volvernos hacia estos otros y experimentarlos como semejantes a nosotros, como dativos de revelación, quienes pueden corresponder a nuestro reconocimiento y vernos como semejantes a ellos mismos.

La experiencia de otro yo se basa en la experiencia de otro cuerpo como semejante al nuestro. No conocemos sólo la mente de otro; primero tenemos dado el cuerpo, pero el cuerpo se da como un lugar en el cual la conciencia del otro domina. Así como yo puedo moverme y experimentar mi propio cuerpo, así también puede el otro, al que reconozco como siendo como yo, moverse y experimen-

tar el suyo. Además, aquel cuerpo no sólo ofrece un lugar para la otra conciencia y una localización para el otro punto de vista. También expresa la mente del otro. El lenguaje hablado, los gestos intencionales y el lenguaje corporal no deliberado, son más que meros movimientos corporales; señalan actos intencionales y también expresan un contenido de pensamiento. Expresan para mí cómo el mundo y las cosas en él parecen ser para aquel de cuyo cuerpo se trata. Si la otra persona pronuncia ciertos sonidos o hace ciertas muecas, puede estarme diciendo que «Tenemos un problema» o «No te rindas ahora».

Así pues, ciertos cuerpos destacan en el mundo como expresivos de significado (el movimiento de un brazo no es sólo un proceso mecánico, sino un saludo, una agitación de la mano es una despedida y no sólo un movimiento). Estos cuerpos también son capaces de darme a entender cómo es el mundo: proporcionan otros puntos de vista sobre el modo como son las cosas. Ellos encarnan a otros egos trascendentales. Yo los percibo como los cuerpos de yos como yo mismo, pero al hacerlo los percibo precisamente como encerrando y expresando una vida consciente que siempre permanecerá ausente para mí, una corriente de temporalidad irreductiblemente diferente de la mía. Se me presenta a mí la distintiva ausencia de otros yos. Es un tipo de ausencia diferente de las ausencias del otro lado del cubo o del significado de un texto que aún no puedo descifrar.

Una de las enseñanzas más controvertidas de la fenomenología consiste en que nos es posible en principio «eliminar en el pensamiento» la dimensión intersubjetiva, y descender hasta un nivel en nuestra propia experiencia que precede o subyace a lo intersubjetivo. Esta es la llamada *esfera de lo propio*. La reducción a esta esfera no es lo mismo que imaginar una soledad fáctica; no es como imaginar que estoy solo en algún lugar, o incluso que todos los demás seres humanos han desaparecido de la tierra y que yo soy el único que queda. Tales escenarios imaginarios seguirían reteniendo la dimensión de las otras personas; simplemente eliminarían a los otros de hecho. La reducción a la esfera de lo propio pretende eliminar la dimensión misma de otras personas. Pretende alcanzar un nivel del experimentar en el cual no surge el contraste mismo entre yo y otros.

Con frecuencia los comentadores han criticado a Husserl por introducir el concepto de la esfera de lo propio; sostienen que dicho dominio es impensable, porque cualquier experiencia que tenemos tiene que tener en principio una condición pública rudimentaria. Sin embargo, no deberíamos apresurarnos a descalificar esta doctrina. Ciertamente, casi todo nuestro experimentar implica una dimensión de otras mentes, un significado que podría compartirse con otros y que está definido al estar en contraste con otros. Pero no deberíamos declarar fuera de lugar la noción de que algún aspecto de nuestra conciencia tiene una especie de privacidad extrema en la cual no se pone en juego el sentido mismo de los otros. Puede haber un nivel de experiencia que es, en principio, incapaz de ser expresado o compartido con los demás, un dominio en el cual no se inmiscuye el sentido mismo de otros. Claramente, una privacidad tan intensa no podría ser el todo de nuestra experiencia, ni podría ser una parte importante de ella, pero en nuestra conciencia pudiera haber un ligero toque de lo secreto en última instancia. ¿Por qué ha de negarse por completo una dimensión semejante? Y si hay un dominio semejante, éste merecería exploración para mostrar qué clase de identidades y diferencias, presencias y ausencias, y unidades en multiplicidades son posibles dentro de él.

Debemos enfatizar, sin embargo, que esta reducción a la esfera de lo propio no es lo mismo que la reducción trascendental, el paso de la actitud natural a la reflexión fenomenológica. La reducción a la esfera de lo propio es un paso dentro de la actitud filosófica, que pone al descubierto varios niveles de experiencia por los que ha pasado el ego trascendental.

❧ 8 ❧

Fin del Décimo Capítulo

CAPÍTULO XI
RAZÓN, VERDAD Y EVIDENCIA

El ego trascendental es el agente de la verdad. Ejerce esta agencia en muchos contextos: en el discurso, en el imaginar, en la reminiscencia, en la conducta práctica, en la retórica política, en el engaño astuto y en las maniobras estratégicas. En la ciencia tiene lugar una forma especial de ejercer el poder de ser veraz, independientemente de que la ciencia sea empírica o teórica, y de que se centre en una región del ser o en otra. En la ciencia simplemente deseamos encontrar la verdad de las cosas; la empresa científica es un intento de mostrar solamente cómo son las cosas, aparte de cómo puedan usarse o cómo pudiéramos desear que fueran. El éxito en la ciencia no significa victoria sobre otras personas o la satisfacción de nuestros diversos deseos; significa pura y simplemente el triunfo de la objetividad, la revelación de cómo son las cosas.

La filosofía es un esfuerzo científico, pero es diferente de las matemáticas y de las ciencias naturales y sociales; no le incumbe una región particular del ser, sino la veracidad como tal: la conversación humana, el intento humano de revelar cómo son las cosas, y la capacidad humana de actuar de acuerdo con la naturaleza de las cosas; en ultima instancia, le incumbe el ser en tanto que se nos manifiesta. En la ciencia y en la filosofía buscamos la verdad por sí misma, separada de cualquier otro beneficio que pudiera traer. En ambas tareas tratamos de alcanzar el más alto grado de exactitud apropiado a la cuestión de que se trata; no nos satisface lo que es apenas suficiente para hacer un trabajo particular.

En este libro hemos examinado muchos ingredientes de la veracidad. Hemos examinado la identidad en multiplicidades, la articulación categorial, y las diferencias entre cosas como percibir y recordar. Hemos explorado tanto la veracidad del ser como la veracidad del agente de la revelación (junto con la mendacidad y la confusión

que pueden venir con ellas). En el presente capítulo, consolidaremos y completaremos estas exploraciones. Investigaremos la fenomenología de la razón, el análisis del pensar racional.

La vida de la razón y la identidad del significado

Cuando nos adentramos en el razonamiento, nos levantamos más allá de nuestra vida biológica y psicológica. Vivimos la vida del pensar. Esto significa que nosotros, estos seres particulares, estos animales que somos, nos volvemos capaces de hacer afirmaciones sobre la verdad de las cosas. Podemos verificar o refutar dichas afirmaciones, podemos intercambiar significados, y nos podemos elogiar o culpar los unos a los otros por haber sido mejores o peores agentes de la verdad. Al hablar los unos con los otros y perseguir la vida racional, nos volvemos capaces de dominar ausencias de muchos tipos y de articular presencias en formas extremadamente complejas.

Uno de los requisitos para este tipo de vida es la mismidad de un significado que nos comunicamos entre nosotros y que vuelve en repetidas ocasiones en nuestra propia vida mental. Una sola proposición vuelve como idénticamente la misma una y otra vez: se la decimos a otras personas, la citamos como habiendo sido enunciada por alguien más, la usamos como premisa, la confirmamos o disconfirmamos en nuestra experiencia, la colocamos dentro de una exposición sistemática de un campo científico, o la escribimos para que pueda ser leída aun cuando nosotros ya no estemos ahí para decirla. La mismidad de un significado ocurre incluso a través de las diferentes interpretaciones que la gente pueda darle al significado, y a través de las diferencias en vaguedad y en distinción de que pueda gozar la proposición en diversas mentes. A menos que sea uno y el mismo enunciado, no podríamos ver tales diferencias como diferencias en absoluto; no podríamos tener muchas *interpretaciones* si las proposiciones fueran ellas mismas diferentes, y no podríamos hablar de una vaga posesión de un significado a menos que un núcleo de sentido siguiera siendo el mismo entre sus estados vagos y sus estados distintos. A veces, es cierto, un significado o proposición puede

deshacerse en dos o más sentidos cuando lo sopesamos con más cuidado, o puede deshacerse en la incoherencia, en el completo sinsentido, pero semejantes desintegraciones en el reino del significado sólo son posibles en contraste con los significados que se sostienen y se confirman en su identidad.

Los significados se presentan en especial en las palabras. A través del lenguaje nos es posible expresar la forma como son las cosas son y transmitir este modo de presentación a otras personas y a nosotros mismos en otros lugares y otros tiempos. Las palabras que intercambiamos capturan la forma en que las cosas han aparecido ante nosotros, y si somos fidedignos en nuestras revelaciones, éstas capturan la forma en que las cosas son. Al mismo tiempo, las palabras adquieren el sabor del estilo con el cual hemos revelado las cosas en cuestión, así que también le indican al lector o al oyente algo acerca de nosotros mismos.

Ni los físicos ni los matemáticos se preocupan por el hecho de que una proposición pueda volver una y otra vez como idénticamente la misma, a pesar de que ni la física ni las matemáticas serían posibles si dicha recurrencia no tuviera lugar. Los filósofos, sin embargo, no pueden dejar que les pase de largo tal identificación; es el tipo de cosa de la cual piensan que es un ingrediente en nuestra capacidad para vivir la vida de la razón.

Dos tipos de verdad

La identidad del significado hace posible la verdad. Hay dos tipos de verdad que ocurren en nuestra vida racional: la verdad de corrección y la verdad de revelación.

1. En la *verdad de corrección*, comenzamos con un enunciado que se hace o una proposición que se sostiene. Luego procedemos a verificar si la afirmación es verdadera. Llevamos a cabo el tipo de experiencia que se requiera como confirmación o como disconfirmación del enunciado. Si alguien dice que el techo del pórtico gotea cuando llueve, esperamos hasta que llueva y luego vemos si el techo gotea o no. Si alguien propone algo que tiene que ver con cierta reacción

química o cierto tratamiento médico, llevamos a cabo los experimentos apropiados para confirmar o disconfirmar la afirmación. Si los resultados confirman la aserción, podemos decir que el enunciado es verdadero porque expresa en efecto la forma como son las cosas. Es un enunciado correcto. El sentido de la falsedad que está correlacionada con la verdad de corrección es obvio: se trata de la falsedad de las afirmaciones que se oponen al modo como son las cosas, afirmaciones a las que opone resistencia la manifestación de las cosas.

2. Hay una forma de verdad más elemental que puede ocurrir incluso aparte de la confirmación de una afirmación. Esta segunda noción de verdad, la *verdad de revelación*, es simplemente la exhibición de un estado de cosas. Es la simple presencia ante nosotros de un objeto inteligible, la manifestación de lo que es real o efectivo. Tal presencia puede ocurrir inmediatamente durante nuestra experiencia y percepción normales: caminamos hasta el automóvil y nos sorprende ver que la llanta está desinflada. No necesitamos haber estado anticipando la llanta como desinflada; nuestra experiencia de ella como tal no es un intento de confirmar o disconfirmar una proposición que hubiéramos albergado. No estamos ocupándonos con la verdad de corrección, sino con la verdad más elemental de la simple revelación. Un objeto inteligible, un estado de cosas, se nos presenta, el objeto o la situación simplemente se despliega. Una nueva relación matemática nos sorprende, súbitamente nos damos cuenta de que Juan le está mintiendo a Jaime, vemos por qué Cézanne dispuso los colores y las líneas como lo hizo en este cuadro en particular. Tales presentaciones no son confirmaciones sino exhibiciones directas. El tipo de falsedad correlacionada con este tipo de verdad es el que ocurre cuando las apariencias engañan, cuando las cosas parecen ser algo que no son: el oro de los tontos, el camuflaje, la simulación, la falsedad de lo inauténtico, el fracaso en ser genuino en tanto que opuesto al fracaso en decir la verdad.

La verdad de corrección depende de la verdad de revelación; esta última puede servir como la inteligibilidad que confirma o disconfirma una afirmación. A lo que la proposición verdadera «se ajusta»,

o con lo que armoniza, o por lo que se mide, no es una entidad inerte, sino una cosa que es revelada. A la afirmación proposicional se le quitan las comillas en favor de una exhibición directa, la cual se reconoce como identificable con la afirmación cuya verdad se investigaba. Como vimos en el Capítulo VII, nuestra experiencia comienza con la exhibición directa de estados de cosas, de objetos inteligibles, categoriales. Esta exhibición implica la verdad de revelación. El dominio de lo proposicional sale a escena cuando somos lo suficientemente sofisticados como para tomar algunos estados de cosas como meramente propuestos por alguien; éstos se convierten en «estados de cosas propuestos», se convierten en proposiciones, afirmaciones o juicios, se convierten en sentidos o significados. Son estas proposiciones, estos estados de cosas en tanto que propuestos, los que se convierten en candidatos para la verdad de corrección, y adquieren dicha verdad cuando se ve que armonizan con lo que es dado, una vez más, en la verdad de revelación. La verdad de revelación, por lo tanto, flanquea a la verdad de corrección. Viene antes y después.

Dos tipos de evidencia

En los dos tipos de verdad que hemos distinguido, el predicado «verdadero» se aplica o a una proposición o a una entidad o estado de cosas que se exhibe. Debemos introducir otro término, la palabra *evidencia*, para nombrar las actividades subjetivas que dan ocasión a la verdad. La fenomenología usa el término «evidencia» para nombrar el subjetivo tener la verdad, su consecución subjetiva, ya sea en la correspondencia o en la revelación. La evidencia como nóesis está correlacionada con la verdad como nóema.

Este uso de la palabra «evidencia» es poco común en el inglés. (Es menos extraño en el alemán y el francés.)* Normalmente, en inglés «*evidence*» [«evidencia»] no se refiere a un logro subjetivo; se refiere,

* Este uso tampoco es del todo extraño en el español, donde el término «evidencia» suele usarse incluso como sinónimo de «certeza». Pero por otra parte, desde luego, el término tiene también, sobre todo en la jerga judicial, la acepción objetiva que el autor describe como normal en el inglés. (*N. de. T.*)

más bien, a un hecho o un dato que sirve para probar una afirmación. La evidencia puede ser una huella digital, un guante ensangrentado, la declaración de un testigo, o un documento, pero en cada caso es algo objetivo, una cosa de alguna clase, que se usa para probar algo más. En el uso normal del inglés, una pieza de evidencia es como una premisa que establece una conclusión, no como una intencionalidad que descubre un objeto. Cuando el término se usa como adjetivo, casi siempre se predica del objeto que aparece, del cual entonces se dice que aparece de manera vívida y clara: una victoria evidente, un esquema evidente, una decepción evidente.

En la fenomenología, sin embargo, «evidencia» asume el sentido de la forma verbal, «evidenciar» [«*evidencing*»]. Ésta es el dar ocasión a la verdad, el suscitar una presencia. Es una ejecución y una consecución. La evidencia es la actividad de presentar una identidad en una multiplicidad, la articulación de un estado de cosas, o la verificación de una proposición. Es la obtención de verdad.

En los diccionarios hay algunos significados de «evidencia» [«*evidence*»] que se acercan al significado que la fenomenología le da a la palabra. El *Oxford English Dictionary* dice que «evidencia» [«*evidence*»] puede usarse como un sustantivo con el sentido de un «testigo» [«*witness*»]: se podría decir que varias personas son «evidencias» [«*evidences*»] en un caso, personas que pueden revelar lo que sucedió. Podemos decir que alguien se ha «cambiado a la evidencia de la fiscalía» [«*turned state's evidence*»],* esto es, que ha decidido dar testimonio de un evento. Incluso hay en inglés un sustantivo obsoleto, «evidenciador» [«*evindencer*»], que significa alguien que da testimonio: «Un evidenciador del hecho». Además, la palabra puede usarse como verbo transitivo, y entonces significa «hacer algo evidente o claro, mostrar claramente, manifestar algo». Así, podríamos decir: «Él evidenció [*evidenced*] la futilidad del plan», o «Sus palabras evidenciaron [*evidenced*] la situación en la que se encontraban». Estos signifi-

Fenomenologia.pojé

* Se traduce literalmente para conservar en la frase el término «evidencia». La expresión se utiliza cuando un reo inculpa a otro al «testimoniar a favor de la fiscalía» (a favor de la acusación que hace la fiscalía). (*N. del T.*)

cados, a pesar de que son viejos y raros, son un poco más parecidos a la noción de «evidencia» en la fenomenología; pero ni siquiera ellos pueden darnos un precedente obvio para el uso filosófico. Tendremos que aclarar el significado usando la palabra de maneras que pondrán de manifiesto el fenómeno que se supone que ésta debe nombrar.

La evidencia es la presentación exitosa de un objeto inteligible, la presentación exitosa de algo cuya verdad se hace manifiesta en la evidenciación misma. Tal presentación es un suceso notable en la vida de la razón. Es el momento en que algo entra en el espacio de las razones, en el mundo de las inteligibilidades. Tal suceso no es sólo una perfección del sujeto que la alcanza; no sólo perfecciona a la persona que cae en la cuenta de algo o que ve lo que está pasando. Es también una perfección en el objeto; el objeto es manifestado y conocido, él mismo se revela. La verdad del objeto es actualizada. Es evidenciada. Cuando Heidegger usa un tropo algo poético y llama al hombre, o al *Dasein*, el «pastor del ser», quiere decir que nosotros somos aquellos a los cuales se les pueden revelar las cosas en su ser verdaderas, y que en el esquema de las cosas ocupamos un lugar privilegiado porque somos dativos de la manifestación. Nosotros evidenciamos las cosas. Nosotros permitimos que aparezcan.

El poder que tenemos para hacer esto no es la consecuenca de algún plan que hayamos inventado, ni el resultado de un proyecto subsidiado por el gobierno, ni un talento que pudiéramos tratar de desarrollar; este poder viene con lo que somos aun antes de comenzar a tomar decisiones o a deliberar acerca de lo que debemos hacer. Viene de nuestra forma de ser. Nos permite deliberar y tomar decisiones. Nuestro discurso no es sólo charla entre nosotros; también es, si escapamos a la niebla de la vaguedad, la revelación de las cosas, que vienen a la luz en lo que decimos. Nosotros proveemos una luz dentro de la cual las cosas se pueden manifestar, un claro en el que pueden ser reunidas y recordadas. Algo bueno e importante acontece en nuestra vida de razón, a pesar de que solamente ocupamos un pequeño espacio y un breve tiempo en el desarrollo de las cosas, y a pesar de que la explosión del sol pueda, algún día en el futuro remo-

to, destruir todos los planetas, incluyendo el nuestro. Esta actividad es nuestro logro en cuanto egos trascendentales, no solamente nuestro comportamiento en cuanto animales o nuestra reacción en cuanto cuerpos insertos en una red de causas materiales. La luz de la razón abre el espacio de las razones, el reino de los fines. Somos reales en cuanto dativos de manifestación, y lo que hacemos como tales es evidenciar la verdad de las cosas.

¿Por qué hemos de esforzarnos por adaptar el término «evidencia» para nombrar este logro? ¿Por qué no usar alguna otra palabra? Una razón es que el término tiene un sentido técnico en la fenomenología, tanto en lengua alemana como en lengua francesa, en las que este significado es más natural. Además, la palabra captura, en efecto, un fenómeno: expresa el hecho de cuando las cosas se presentan nosotros estamos activos. Cuando los objetos inteligibles se nos presentan, nosotros *hacemos* algo; no somos meros recipientes. No somos sólo dativos, sino también nominativos de la revelación (*ego*, y no sólo *mihi*). Otras palabras como «intuir», «percibir» o «aprehender» parecen hacernos muy pasivos en la aceptación de lo que aparece. «Evidenciar» deja más claro que tenemos que actuar como egos trascendentales para que las cosas se den. Dicha acción es más obvia en el caso de la actividad categorial, pero es necesaria incluso en la percepción, con sus etapas iniciales de inteligibilidad, y obviamente se requiere en la figuración, en la reminiscencia y en la deliberación. En inglés, el término «*insight*» [«intelección»] es un buen equivalente, a pesar de que no pueda usarse como verbo, pero parece estar limitado a la presentación categorial; «*evidencing*» [«evidenciar»] tiene un alcance mayor. No sólo los conferencistas y los científicos pueden evidenciar el modo en que son las cosas, también pueden hacerlo los pintores y los dramaturgos y sus audiencias. Más aún, «*insight*» connota una acción que se cumple de una vez por todas, mientras que «*evidencing*» tiene el sentido de continuar y reforzarse más allá del momento inicial.

Evidenciamos, entonces, de dos maneras: en la verdad de corrección y en la verdad de revelación. Evidenciamos la corrección de una proposición viendo cómo son las cosas y quitándole las comillas a la

aseveración que nos proponemos verificar. Sin embargo, evidenciamos de modo más fundamental un objeto inteligible al articularlo en su presencia directa, cuando logramos la verdad de revelación. Vemos que los cuadrados de los números pares son pares, y que los de los números impares son impares; vemos que no es lo mismo la envidia que los celos; vemos que en el espacio tridimensional sólo hay cinco sólidos regulares. Todos estos son hechos, objetos inteligibles, y los aprehendemos como verdaderos: los exhibimos en su inteligibilidad. Todos ellos son comprensiones. Podemos querer explicarlos más y buscar las razones por las cuales son verdaderos, pero la búsqueda de una mayor comprensión no descalifica la comprensión inicial que se da en la evidencia original. La evidencia inscribe a las cosas en el espacio de la razón.

Dos maneras de tratar de escapar a la evidencia

En la filosofía y en la inteligencia común hay dos maneras en que podemos intentar negar la existencia de la evidencia como la exhibición directa de las cosas. En la primera, reducimos la evidencia a algo meramente psicológico. En la segunda, afirmamos que nunca tenemos realmente evidencia hasta que podemos probar lo que conocemos derivándolo de premisas o axiomas.

1. Debido a que el evidenciar tiene que ser hecho por nosotros, podemos caer fácilmente en la creencia de que es «sólo» un suceso subjetivo, como un estado de ánimo o un dolor o una sentimiento de certeza. Se puede tomar la evidencia como un mero estado cognitivo, como una condición temporal de nuestra psique, la cual a su vez puede reducirse a una condición temporal del cerebro y el sistema nervioso. Según esta concepción, las cosas son lo que son, están «allá afuera», y los estados cognitivos, incluyendo el evidenciar, están en nosotros, «aquí dentro». El estado cognitivo, digamos, de creer, es una condición en la cual estamos, una condición de la que podríamos ser conscientes en nuestra autoconciencia, pero que sólo nos habla de nosotros mismos, no acerca de ninguna cosa que esté afuera en el mundo.

En alemán, uno de los significados filosóficos de la palabra *Evidenz* es «conciencia de estar convencido de algo» (*Überzeugungsbewusstsein*). Este significado también es fácil de psicologizar. Podemos suponer que significa que estamos conscientes de creer algo firmemente, pero entonces el objetivo al que apunta nuestra conciencia es sólo nuestro estado subjetivo, el estado de firme convicción. Es como el «*belief*» [«creencia»], que David Hume y John Stuart Mill toman como el objetivo al que apunta nuestra percepción interna.

Semejante interpretación de la evidencia sería incorrecta. Cuando estamos conscientes de evidenciar, estamos subjetivamente conscientes de una exhibición, no de un estado mental, psicológico. Estamos conscientes de un logro intelectual, de un éxito en la manifestación, no de un dato interno. Si estamos conscientes de una exhibición, estamos también, esencialmente, conscientes de lo que es exhibido: la exhibición no es una cosa interna contrapuesta a la cosa exhibida. El éxito en la manifestación se alcanza en nuestra vida intelectual, no en nuestra vida meramente psicológica. Puede haber aspectos psicológicos en nuestro logro intelectual, pero estos aspectos no son la sustancia de la acción. El acto de la evidencia es un suceso en el espacio de las razones, no un mero episodio psicológico.

Un acto de evidencia es más como un paso en la lógica que como un sentimiento o un dolor. Un acto de evidencia es un paso en la lógica trascendental. Ajusta la red de nuestras proposiciones y significados. Puede ser un episodio, pero eso no lo hace psicológico; es un episodio de revelación y verdad, una movida en la vida de la razón, un logro del ego trascendental. De hecho, es la movida original en la vida de la razón. Nos inicia en esa vida: no tomamos activamente una posición en el juego de la verdad sino hasta que las cosas se han revelado mediante evidencia directa y hasta que nos adentramos en la presencia de objetos inteligibles. Antes de eso, estamos sólo ensayando para la conversación humana y todavía no hemos llegado a ser participantes de pleno derecho en ella. Cualquier acto de evidenciar, además, presupone que todo el juego de la verdad, la conversación humana, ya está en marcha; tiene que estar ahí para nosotros para ingresar en ella. Nos elevamos hasta esa vida no sólo por lo que so-

mos, sino también por la tradición racional en la que se nos ha instruido: tanto la tradición local en la cual nacemos como la conversación humana como un todo. Esta conversación y esta vida intelectual puede ser «sólo» humana, pero el punto es que ser humano es estar involucrado en la verdad, ser capaz de revelar el modo como las cosas son y permitir que la objetividad triunfe en nosotros. Somos lo más nosotros mismos como seres humanos cuando estamos enfrascados en esta actividad.

2. La segunda manera de tratar de evitar la evidencia consiste en afirmar que la presentación misma no es suficiente para establecer la verdad. Podríamos pensar que una presentación sólo nos da una apariencia o una opinión. Entonces tendríamos que proceder a probar la verdad de lo que ha sido presentado, y lo haríamos dando razones para ello. Tenemos que explicarlo; esto es, tenemos que derivarlo de otras premisas más ciertas, incluso de axiomas, para mostrar por qué tiene que ser de la manera que es. Después de una prueba semejante, estaremos seguros del fenómeno. En esta concepción, no conocemos nada hasta que lo hayamos probado; para todo pedimos una prueba. La evidencia sola, por lo tanto, no presenta la verdad. Para plantearlo de otra manera, no existe el evidenciar. La única fuente de verdad es la prueba.

Esta tesis refleja la creencia de que la verdad se alcanza mediante procedimientos metódicos. Nada se nos presenta directamente, pero podemos alcanzar verdades mediante el razonamiento. Descartes apeló a este método al comienzo de la modernidad, y pensó que el método podría reemplazar a la intelección. Decía él que incluso personas de capacidad intelectual moderada podrían seguir cada paso simple de una prueba y así llegar a una posesión segura de la conclusión, con una certeza tan grande como la que puede alcanzar la persona más inteligente. Aun la percepción requiere pruebas, pensó, porque implica una inferencia desde las ideas que tenemos a las causas putativas «fuera» de nosotros que debieron haberlas provocado. Esta confianza en el método es parte del racionalismo de la modernidad. Se encuentra detras de la confianza que tenemos en los proyectos de investigación a gran escala que prometen descubrir las ver-

dades que necesitamos para hacer la vida más fácil y mejor. La autoridad de la persona sabia o inteligente es reemplazada por el proyecto metódicamente dirigido patrocinado por el gobierno, la industria o la academia.

Tal confianza en el método y en la prueba es un intento de dominar la verdad. Es un intento de poner a la revelación bajo control y de someterla a nuestras voluntades. Si somos capaces de descubrir el método correcto, y si nuestros procedimientos metódicos pueden recibir auxilio de las computadoras, seremos capaces de solucionar muchos problemas importantes. Le aplicaremos una llave de lucha libre a la verdad de las cosas, y obtendremos por coacción el consentimiento en nosotros y en los demás. El principio filosófico que está detrás de nuestra confianza en el método es la idea de que conocemos las cosas cuando las probamos, no al suscitar la evidencia.

En contraste con el control sobre la verdad que parece darnos el método, la evidencia parece ser impredecible e indomable. Parece que depende demasiado de las personas que tienen la capacidad para alcanzarla. Parece que depende de las apariencias, de cómo resulta que las cosas se nos presentan. Confiar en la evidencia, en oposición a los procedimientos metódicos, puede parecer muy pasivo, no lo suficientemente enérgico. Al racionalista lo puede perturbar la contingencia de la evidencia y puede lamentar el hecho de que no podamos dominar la verdad, pero tal es en efecto el caso. Ciertamente tenemos que esperar a la persona correcta y al momento correcto para que aparezca la verdad, y tenemos que depender de la mente habituada más que del método. Cuando se trata de evidencia, no todas las personas son iguales; tenemos que estar preparados para ella, y aun más que estar preparados, tenemos que tener la cruda capacidad natural para alcanzarla. No somos iguales cuando se trata de sacar a relucir la verdad de las cosas.

Ocultamiento y verdad

La evidencia trae las cosas a la luz, pero toda evidencia emerge de la ausencia y la vaguedad, y la atención en un aspecto de un objeto

significa por lo general que otros aspectos se hunden en la oscuridad. La vida de la razón no es cuestión de una simple evidencia, una iluminación que sigue a otra. La vida de la razón es más bien un tira y afloja entre presencia y ausencia, y entre claridad y oscuridad.

Generalmente consideramos que el presenciar es bueno, pero de esto no se sigue que lo ausente y lo oculto sean malos. Puede ser necesario y bueno que las cosas se eclipsen. El ocultamiento no es sólo pérdida; también puede ser preservación y protección. Las cosas necesitan su momento adecuado para ser vistas. El hecho de que la pintura de Giorgione *La tempestad* estuviera almacenada sin ser vista por muchas décadas, o de que todavía no estemos seguros de lo que significan las figuras en ella, o de que durante doscientos años nadie hubiera sabido gran cosa sobre Vivaldi, o de que tal vez no sepamos realmente quién fue Shakespeare, o de que el escolasticismo sufriera una superposición cartesiana en los siglos dieciocho y diecinueve, no es necesariamente una tragedia. Aun cuando pensamos que sabemos mucho sobre alguna cosa, podemos estar perdiéndo algo central: una abundancia de datos históricos sobre una pintura, un texto o un suceso, una masa de información sobre una enfermedad o sobre un fenómeno celeste, no garantizan que podamos sacar a la luz la verdad de las cosas en cuestión. Las cosas pueden estar esperando el momento adecuado para ser entendidas. Como nos ha enseñado la hermenéutica, *Bergung* es también *Verbergung*, el ocultamiento es también preservación.

El ocultamiento puede ocurrir de dos formas, o como ausencia o como vaguedad, y es ésta última, la vaguedad, la más importante. La vaguedad ocurre primero como la presencia nebulosa de un objeto, la matriz a partir de la cual el objeto puede salir a la luz de forma distinta. Sin embargo, una vez que un objeto ha sido evidenciado, es posible, e incluso inevitable, que retroceda de nuevo a la vaguedad. Esta recaída ocurre porque tenemos que dar por supuesta la evidencia adquirida al pasar a nuevas evidencias que se basan en ella. La evidencia original se sedimenta, como dice la metáfora fenomenológica. Se convierte en una presuposición oculta que permite que algo más elevado venga a la luz, pero cuando nos enfocamos en esa evi-

dencia más nueva y más elevada, la evidencia inferior más original se retira a la oscuridad; deja de estar auténticamente articulada. Por ejemplo, la transformación geométrica de la naturaleza que tuvo lugar en Galileo y Newton fue un evidenciar; trajo a presencia cierta estructura categorial. Con el paso del tiempo, los hombres simplemente dieron por supuesto que el mundo era matemático en su forma, y ahora se requiere de esfuerzo para reactivar o reconstituir la evidencia que está en el corazón de la ciencia moderna.

Todas nuestras instituciones culturales son así. El sentido de lo que es el teatro también ha caído en un estado sedimentado; éste se da por sentado, a pesar de que originalmente se generó como un tipo específico de representación y articulación categorial. Puede decirse lo mismo de la escritura o aun del lenguaje humano, con su estructura sintáctica. La misma actividad de contar, y los números que se constituyen en esa actividad, pueden perder su sentido y dirección originales. Además, estos originales ocultos, estas formas culturales y categoriales sedimentadas, pueden estar latentes y ser pasadas por alto, pero son efectivos; generan un campo de fuerza cultural. Son como poderosos imanes enterrados en el suelo. Determinan el alcance de lo que hacemos y sirven como premisas no reconocidas para gran parte de nuestra actividad humana. Aquellos que confían en el método pueden querer convencerse de que la verdadera evidencia nunca se hunde en la oscuridad, que nada queda fuera de foco cuando algo nuevo es enfocado, porque el objeto está siempre disponible a través de una nueva aplicación del procedimiento. Esta expectativa de una presencia pura está, sin embargo, condenada a la decepción. Lo oculto y lo perdido son tan reales como lo claro y lo distinto.

La filosofía aspira a recuperar el sentido original de las cosas mediante una especie de arqueología, mediante una forma de pensar que acepta las cosas culturales y categoriales presentes en nuestro mundo y trata de cavar a través de los estratos de su sedimentación categorial. Intenta rastrear las evidencias que se acomodaron una sobre otra en nuestra historia intelectual; trata de retroceder hasta el punto en que tuvieron lugar las diferenciaciones primitivas que es-

tablecieron lo que ahora tenemos dado. Se esfuerza en desplazarse hacia atrás a través de las constituciones genéticas que yacen dentro de las formaciones categoriales que heredamos. Llegar a lo esencial de las cosas también significa llegar a lo arcaico y a lo original.

Esta arqueología filosófica, además, no es una forma de historia empírica, y no encuentra sus fuentes primarias en textos antiguos, a pesar de que tiene que hacer uso de la historia y de los textos. Sus fuentes primarias son las cosas categoriales y culturales que encontramos directamente, y lo que intenta hacer es cavar en ellas mientras nos hacen frente, desenvolviéndolas hasta llegar a sus categorías elementales e incluso hasta sus anticipaciones precategoriales. Trata de «deconstruirlas». Tomamos el lenguaje, por ejemplo, y vamos hacia atrás hasta las diferenciaciones a través de las cuales el lenguaje emerge a partir de otros tipos de signos; tomamos la geometría y vamos hacia atrás hasta los tipos de intencionalidades que establecen lo geométrico como tal, en tanto que es diferenciado de otros fenómenos espaciales. Para llegar a estos comienzos son indispensables textos antiguos y formas primitivas, pero tales textos y formas no nos dan las explicaciones que estamos buscando en nuestra investigación de los orígenes de las cosas, las diferenciaciones primitivas que son más asunto de comprensión filosófica que de comprensión histórica o empírica.

La filosofía depende, pues, del hecho de que en la actitud natural alcanzamos la verdad, pero no toda la verdad. No habría filosofía si no alcanzáramos ninguna verdad, si no contáramos con algunas opiniones correctas y alguna ciencia. La filosofía reflexiona sobre lo que significa tal logro racional. Pero tampoco habría filosofía, tampoco habría búsqueda de sabiduría, si lo supiéramos todo, si no hubiera ocultamiento, vaguedad, oscuridad, error e ignorancia. El fenómeno de la oscuridad condiciona la posibilidad de la luz, y también condiciona la posibilidad de la filosofía, la cual reflexiona sobre lo que son la luz y la oscuridad. La oscuridad misma viene a la luz, tanto como puede, en la filosofía, pero la filosofía debe tener la sensatez de dejar a la oscuridad ser. Si fuera a tratar de eliminar la oscuridad se convertiría en racionalismo y sería un intento de reemplazar la actitud natural en lugar de contemplarla.

Tres niveles de estructura en el significado

Volvamos a la verdad de corrección, al tipo de verdad que ocurre cuando comenzamos con enunciados o proposiciones e intentamos verificar si son verdaderos o falsos. Cuando tratamos con dicha verdad, es importante distinguir tres niveles de estructura que pueden encontrarse en las proposiciones. La discusión de estos niveles nos llevará de regreso a temas que examinamos en el apartado de la vaguedad en el Capítulo VII.

No obstante, antes de entender estos tres niveles debemos diferenciar entre la sintaxis y el contenido de una proposición. La *sintaxis* es la gramática lógica de la proposición; se expresa en términos como «y», «pero», «con» y «es». La sintaxis es el tejido conectivo de los juicios. Sirve para unir los términos de contenido de los enunciados y, como el «músculo» de las proposiciones, hace el trabajo pesado; empuja, jala, levanta y baja las palabras que usamos para nombrar cosas. A veces la sintaxis se expresa en términos específicos, tales como esas palabras recién mencionadas, pero también puede expresarse mediante inflexiones (tales como los diversos casos de los sustantivos) y por la posición de las palabras en la oración: en la oración, «Juan le pegó al coche», podemos decir cuál sustantivo es el sujeto y cuál es el objeto al observar en qué lugar de la oración aparecen; «El coche le pegó a Juan» dice algo muy diferente.* Los términos sintácticos son también llamados partes *sincategoremáticas* del juicio (la fenomenología toma el término prestado de la lógica medieval). Estas partes son denominadas sincategoremáticas porque no aparecen como unidades de significado por sí mismas; tienen que estar adheridas a otras palabras, a las palabras que ellas combinan; necesitan ocurrir «con» otras palabras.

El *contenido* de un enunciado, en contraste, no sirve para vincular otras palabras, sino para expresar las cosas o los aspectos acerca de los cuales se habla. Para llegar a la noción de contenido, imaginemos la

* En inglés, ninguna de las palabras usadas en estas oraciones sufre ningún cambio: «*John hit the car*», «*The car hit John*». (*N. del T.*)

oración «Juan le pegó al coche» depurada de toda estructura sintáctica. Si quitáramos toda la sintaxis nos quedaríamos con un residuo de puros contenidos: «pegó, Juan, coche». Tenemos que proyectar esto hasta un extremo ideal e incluso imaginar que las palabras «Juan» y «coche» ya no son sustantivos y que la palabra «pegó» ya uno es un verbo. También tendríamos que imaginar que la posición relativa de las palabras no tiene ninguna significación. Si pudiéramos purificar de esta forma la oración, tendríamos sólo los contenidos sin ninguna estructura. Tendríamos sólo términos puramente *categoremáticos*, palabras que simplemente nombran cosas pero sin ninguna ordenación o articulación. Tendríamos pura semántica sin nada de sintaxis.

Semejante proyección en sintaxis pura y semántica pura como totalmente separadas entre sí, es puramente imaginaria, por supuesto. De hecho, cada palabra que usamos tiene alguna sintaxis, y casi todas las palabras tienen alguna semántica adherida a ellas; estos dos rasgos son momentos uno del otro, no pedazos que puedan separarse. Con todo, es legítimo distinguir entre la sintaxis y el contenido como dos dimensiones de las proposiciones y las palabras. La distinción es, además, muy útil en nuestra fenomenología de la razón, y nos permitirá analizar los tres niveles de estructura que al inicio de esta sección nos propusimos examinar.

1. El primer nivel trata con los tipos de combinaciones sintácticas que producen proposiciones *significativas*. Si combináramos una cadena de términos tales como «por lo tanto, es, y, X (el nombre de cualquier objeto), con», no tendríamos un todo significativo. Por otro lado, una combinación como «Por lo tanto, X vino con Y» es significativa y puede emplearse en una situación apropiada. La primera cadena es un mescolanza sin sentido unitario, y la deficiencia radica en la sintaxis de la cadena. Esta secuencia de términos no puede presentarse como un todo de significación. Obviamente, tal cadena no puede ser llevada a la verdad de corrección, porque no es ni siquiera un candidato para la verdad o la falsedad. Simplemente carece de significación. Hablando en sentido estricto, no se dice nada aunque alguien esté hablando. Además, tal mescolanza sintáctica no es meramente un constructo filosófico; semejantes marañas de pala-

bras en cadena ocurren efectivamene a veces cuando la gente habla. Pueden ocurrir cuando los hablantes están bajo tensión emocional, o cuando los oradores o escritores están extremadamente confundidos sobre lo que tratan de exponer. En efecto, la gente da en farfullar. Tales hablantes no presentan un enunciado que sea candidato para la verdad, y la razón por la cual no lo hacen descansa en la inadecuación sintáctica de lo que dicen, no en la falsedad de su discurso. Lo que dicen no es siquiera capaz de ser falso, porque no alcanza a satisfacer las precondiciones tanto de la verdad como de la falsedad.

2. Una vez que hemos alcanzado proposiciones sintácticamente significativas, surge, sin embargo, un segundo nivel de estructura que se relaciona con la *consistencia* de las proposiciones. Dos enunciados pueden ser sintácticamente significativoss y no obstante contradecirse: «Llegó a casa a las cinco; no estaba en casa a las cinco». Incluso una sola afirmación, si es lo suficientemente compleja, puede ser inconsistente o autocontradictoria: «Él entró en el edificio blanco que era café». Tales enunciados son gramáticamente aceptables, pero «hablan en contra» de sí mismos, se contradicen a sí mismos. En una contradicción aseveramos una cosa y luego la «desaseveramos» o decimos su negación. Sí tenemos un enunciado con significado, uno que es sintácticamente aceptable, porque si no lo tuviéramos ni siquiera sabríamos que ocurrió una contradicción; nuestro discurso ha satisfecho ls criterios concernientes a la sintaxis. Sin embargo, seguimos sin decir «una cosa»: hemos dicho dos cosas bajo la guisa de decir una, y las dos son irreconciliables. No podemos aseverar ambas. Estamos diciendo algo, pero también estamos desdiciéndolo. Hay un significado, pero se enciende y se apaga, mientras que en la sintaxis enmarañada no hay ningún significado en absoluto; ahí, el «significado» se desmorona. Un enunciado inconsistente, aunque significativo, no puede ser un candidato para la verdad de corrección. Sabemos *a priori* que no tiene sentido tratar de verificar o refutar una inconsistencia.

La inconsistencia es una falla que es diferente de la sintaxis enmarañada, pero sigue estando más relacionada con la sintaxis que con el

contenido de nuestros enunciados; tiene que ver con la combinatoria de las proposiciones, con cómo se ponen juntas. La sintaxis trata con la manera en que los términos se componen para construir una proposición, y la consistencia trata con la manera en que las proposiciones pueden ser compuestas en proposiciones complejas o en todos más amplios.

3. El tercer nivel de estructura, sin embargo, trata con el contenido de lo que decimos. Trata con la *coherencia* de los enunciados que hacemos. Podemos lograr hacer enunciados que son tanto sintácticamente correctos como consistentes, pero fallar porque sus contenidos no tienen nada que ver entre sí. Por ejemplo, un enunciado como «Mis tíos son ilegibles» es inaceptable, no debido a la sintaxis ni a la autocontradicción, sino debido a la incoherencia: los términos «tíos» e «ilegibles» no concuerdan entre sí. Pertenecen a distintas categorías o a diferentes juegos de lenguaje, a diferentes regiones del discurso y del ser. El enunciado es un «sinsentido», pero un sinsentido de un modo diferente al de los enunciados de sintaxis deficiente. La sintaxis de esta proposición no tiene nada erróneo, pero se fuerza a sus contenidos a unirse de manera errónea. Otros ejemplos de semejantes enunciados incoherentes son: «Este libro es alto», «Mi gato es un filibustero», «Aquel árbol es monolingüe» y «El Código Civil está en el asador».

Todos estos enunciados, incidentalmente, podrían cobrar un significado si se tomaran metafóricamente, pero estamos presuponiendo que se dicen de manera literal. Efectivamente, la naturaleza de la metáfora es reunir términos de distintas regiones del discurso para articular nuevos aspectos en las cosas sobre las cuales hablamos. Una metáfora hace ostentación de su incoherencia para afirmar algo.

Uno podría objetar que nadie cometería errores tan tontos como éstos; nadie diría que sus tíos son ilegibles o que un árbol es monolingüe. Es verdad que los ejemplos que dimos, que fueron escogidos por mor de la simplicidad, son exagerados, pero hay muchas áreas en la vida en las cuales las personas hablan realmente de modo incoherente. La incoherencia en el discurso no es un fenómeno raro. Muchísimos enunciados sobre cuestiones políticas, por ejemplo, fa-

llan por esta razón, y también lo hacen muchas de las cosas que se dicen sobre religión, arte, educación, moralidad, las emociones humanas y la filosofía. Cualquier profesor que haya calificado exámenes de teoría política o de filosofía sabrá que la mayor dificultad con las malas composiciones no está en que las afirmaciones hechas en ellas sean falsas, sino en que son incoherentes: mezclan palabras que no van juntas. Es muy difícil comentar sobre dichos ensayos, porque no hay en ellos proposiciones distintas que pudieran ser mejoradas o corregidas. No se puede decir nada específico en respuesta. Y más en general, fuera del dominio de los exámenes académicos, es muy difícil corregir falsas concepciones de la gente con respecto al arte, la política o la religión, no porque lo que la gente dice sea simplemente erróneo, sino porque es incoherente.

Los tres niveles de la estructura proposicional que hemos distinguido –la forma sintáctica, la consistencia y la coherencia– nos ayudan a plantear tesis importantes respecto del razonamiento humano. Con estas distinciones podemos, por ejemplo, mostrar cómo trabaja la lógica formal en la búsqueda de la verdad. La lógica formal proporciona las reglas para el segundo nivel, el de la consistencia. No nos asegura la verdad de las proposiciones, pero expone condiciones para su validez, condiciones que las proposiciones tienen que cumplir si han de ser siquiera candidatas para la verdad. La lógica formal muestra cómo las proposiciones se pueden combinar válidamente en todos más grandes, en argumentos, sin colapsarse en una contradicción. Si un conjunto de proposiciones es inconsistente, sabemos que no podemos confirmarlas evidenciando las cosas que expresan; tal evidencia está excluida *a priori*.

Una forma de criticar un argumento es detectar una inconsistencia, pero otra forma es detectar un defecto sintáctico, un defecto que muestre que el hablante de entrada falló formalmente al ensamblar una proposición. Una elocución con sintaxis enmarañada ni siquiera cumple la condición para ser examinada en cuanto a su consistencia. Pero la incoherencia también descalifica a un enunciado para ser examinado en cuanto a su consistencia. Un enunciado incoherente como «Mi gato es un filibustero», trasciende la contradicción o la

no-contradicción. Decir que el gato es y no es a la vez un filibustero no es decir nada contradictorio, porque no hay ahí un significado proposicional válido que se pueda contradecir. La incoherencia de contenido, al igual que la confusión en la sintaxis, viola las precondiciones para la consistencia.

Estas tres deficiencias en el pensar –la sintaxis malograda, la contradicción, la incoherencia– pueden de hecho ocurrir cuando nuestro pensar está impregnado de vaguedad, y la vaguedad, como vimos en el Capítulo VII, no es rara en el discurso humano. Es lo que todos nosotros somos una parte del tiempo y lo que algunos de nosotros somos casi siempre cuando hablamos. El pensar indistinto, la confusión, es la fuente de estos tres enredos, pero en especial del tercero, de la incoherencia. Es raro delinquir sintácticamente; si cayéramos tan bajo, farfullaríamos en lugar de hablar. Pero la incoherencia es muy común, especialmente cuando la gente comienza a hablar acerca de cosas que van más allá de los hechos simples y obvios y se mete con temas que requieren mayor reflexión.

La experiencia de los individuos como la evidencia básica

La coherencia de los contenidos de las proposiciones es, por lo tanto, una precondición para la consistencia y la verdad de las proposiciones. ¿De dónde viene esa coherencia? ¿Cómo obtenemos las reglas que nos digan qué contenidos pueden mezclarse con otros?

No sucede que simplemente diseñemos reglas de pertinencia que nos digan que el término «tío» se combina con «masculino, alto o bajo, con o sin barba, generoso o tacaño», etc., y que el término no se combina con «ilegible, astronómico, felino, molecular», etc. No es el caso que la coherencia sólo venga de las reglas lingüísticas que gobiernan nuestro vocabulario. Por el contrario, la coherencia de los contenidos de las proposiciones viene de nuestra experiencia de objetos, y específicamente de nuestra experiencia de objetos individuales. Viene del hecho de que en nuestro encuentro con las cosas particulares encontramos que ciertos contenidos o categorías van junto con otros; articulamos las cosas como teniendo dichas característi-

cas. Las características emergen cuando traemos los objetos del evidenciar prepredicativo al evidenciar predicativo. Todas las proposiciones que formulamos derivan en última instancia de la experiencia que nosotros mismos, u otras personas en nuestra comunidad lingüística, hemos tenido de las cosas en cuestión. Para que una proposición como «Mis tíos están calvos» sea verificable, la combinación de contenidos «tíos-calvos» tiene que ser posible, y esta posibilidad surge porque esa combinación particular puede ser en principio articulada a partir de la experiencia prepredicativa. Podemos encontrar esos dos contenidos combinados.

En la verdad de corrección, comenzamos con la proposición y la devolvemos a la evidencia de la experiencia prepredicativa. Originalmente la proposición surgió del evidenciar prepredicativo, individual, y ahora regresa a la misma fuente y cuando se confirma se funde en el experimentar prepredicativo. Si la proposición es refutada, nos encontramos con que nuestro evidenciar opone resistencia a la intención que queremos cumplir en él. No encontramos la verdad de las proposiciones limitándonos a examinar los enunciados mismos; los enunciados están orientados teleológicamente para recibir confirmación o disconfirmación por las cosas mismas, por los objetos que encontramos en nuestras diversas modalidades de percepción. En la jerarquía de las evidencias, las intrínsicamente primeras y últimas son las de la experiencia directa de cosas. Todos nuestros significados, con sus estructuras sintácticas y semánticas, surgen de la experiencia y se orientan a la experiencia y a las cosas que se revelan en ella.

El discurso humano, por lo tanto, se dirige hacia los cosas en su inteligibilidad, y la razón humana se ordena a la verdad como su fin y perfección. La estructuras formales no son fines en sí mismos, sino instrumentos en la revelación de las cosas. Las estructuras lingüísticas pueden formar todos de complejidad exquisita, y en algunas ocasiones podemos estar tan cautivados por ellas que pensamos que no hay ninguna otra cosa aparte del juego de los significadores y la sintaxis, que éstos son suficientes por sí mismos. Tanto los estructuralistas como los deconstructivistas creen esto: piensan que no hay

un «centro» más allá del juego de las significaciones. Pero la fenomenología ve que los patrones formales del lenguaje están dotados de una dignidad y belleza aún mayor: no sólo interactúan los unos con los otros, sino que sirven para revelar el modo en que las cosas son y el modo en que las cosas pueden ser. La mente que constituye el significado y sus estructuras formales, lo hace en última instancia para evidenciar la verdad de las cosas.

Además, las cosas que experimentamos no son sólo los objetos materiales percibidos a través de nuestros cinco sentidos. Es cierto que vemos que la manzana es roja y que la casa es blanca, pero también vemos casos de engaño, generosidad, herramientas y deporte, y al articular esos casos le damos cuerpo a los rasgos que tienen esas cosas. No es cierto que los únicos individuos de los que tenemos experiencia sean las cosas simplemente materiales como las piedras y los árboles.

Por último, la consistencia y la coherencia no se hallan únicamente en cuestiones teóricas. El pensamiento práctico también está gobernado por ellas. Podemos criticar un programa de gobierno o un proyecto personal por ser inconsistentes o incoherentes; sus medios se pueden contradecir entre ellos o pueden contradecir los propósitos a los cuales se supone que deben servir; pueden estarse buscando al mismo tiempo varias metas incompatibles (actuamos con conflictos de intereses); el mismo sentido de los medios y de los fines puede estar completamente enmarañado en nuestra planeación. A veces puede surgir una inconsistencia en la acción debido a presiones inevitables que se ejercen sobre el proyecto; sabemos que el programa tiene problemas, pero algo se tiene que hacer, esto es lo más que podemos hacer, y trataremos de arreglárnoslas. No obstante, en otras ocasiones las inconsistencias y las incoherencias simplemente revelan la incompetencia del agente.

La evidencia y lo bello

Las cosas que evidenciamos no son meras fuentes de información ociosa. No sólo recogemos los hechos de que el árbol es alto y de que

el sol brilla. Por el contrario, las cosas son, además de verdaderas, también buenas y admirables. Las cosas que conocemos son valiosas. La razón por la cual seguimos percibiendo las cosas, la razón por la cual hacemos girar al cubo para ver sus otros aspectos o entramos en el edificio para ver partes que no podemos ver desde el exterior, es que ahí hay algo que para nosotros es importante descubrir. Las cosas solicitan nuestro interés y provocan nuestra articulación: lo hacen porque averiguar acerca de ellas satisface varias necesidades e intereses que tenemos (la manzana está lo suficientemente madura como para comerse, el árbol se puede trepar), pero también porque las cosas mismas son bellas y recompensan nuestra curiosidad. Las cosas que conocemos no son meras listas monótonas de información indiferente, sino fuentes de apariciones maravillosas. Continuamente nos quedamos asombrados al ver lo que es una cosa y también qué más puede ser, qué «otros lados» puede ofrecernos. No importa cuántos juegos de futbol haya visto un aficionado, sigue teniendo curiosidad por ver cómo resultará este juego y qué faz presentará el juego esta vez. No importa qué tan seguido hayamos escuchado las *Variaciones Goldberg*, anhelamos escuchar esta interpretación para ver qué más puede ser la pieza. No importa cuánto tiempo hayan pasado juntos dos amigos, siempre esperarán con ansias otra reunión para disfrutar las nuevas apariciones que vendrán a la luz. No nos cansamos de escuchar acerca de la acción humana (heroísmo o cobardía, generosidad o avaricia) en situaciones siempre nuevas. Todo –un jardín o un árbol, una pieza de joyería o una caminata favorita– tiene su *kalon* y es hermoso o admirable a su manera.

Decir que una cosa es una identidad en multiplicidades no es decir que ella solamente desenrolla cada vez más datos, como tantos ejemplares de uno y el mismo periódico. Más bien la cosa es como una fuente radioactiva que sigue emitiendo diferentes tipos de energía, aun cuando permanece y es identificada como uno y el mismo objeto. La manifestación no nos da sólo hechos; revela la peculiar belleza de la cosa en cuestión. Y aun cuando fuéramos utilitaristas rudos y groseros y nos volviéramos ciegos a la elegancia de la cosa misma, si nuestro interés en la cosa estuviera sólo motivado por el

hecho de que la cosa nos puede servir de alguna manera, aun entonces, nosotros en nuestro pragmatismo filisteo seguiríamos reconociendo en la cosa un tipo de bien, un bien de utilidad. Aun entonces no sería la cosa una mera fuente de información.

Todos los elementos radioactivos tienen una vida media; con el tiempo se agotan, a pesar de que pueden continuar emitiendo energía durante miles de años. Una cosa en cuanto fuente de aparición, en cuanto identidad en multiplicidades, no tiene una vida media; genera nuevas apariciones, para un dativo que las apreciará, con intensidad cada vez mayor, no con fuerza en disminución. Es inagotable, una reserva sin fin de revelaciones sorprendentes. Nunca sabemos todo lo que se puede decir sobre un objeto. La cosa como una identidad tiene profundidad; por muchas apariciones que nos haya presentado, siempre hay otras que se mantienen en reserva, y todas ellas pertenecen a una y la misma cosa: ¿Cómo se verá el edificio Empire State cuando lo observemos en la noche desde el paseo de Brooklyn Heights? ¿Cómo se desempeñará Eisenhower como presidente? ¿Cómo aparecerá Hamlet a través de Kenneth Branagh? ¿Cómo quedará este guiso con azafrán? Algunas de las apariciones que ya han llegado a la superficie pueden, además, volver a ocultarse y sólo ser vistas de nuevo en un tiempo posterior y desde otras perspectivas, por hablantes de otras lenguas, por una comunidad que puede recordar cosas que nosotros hemos olvidado. Todas estas apariciones pertenecerán a la misma cosa en cuestión. Cualquier verdad que alcancemos está siempre rodeada por ausencia y ocultamiento, por misterio, puesto que la cosa que conocemos es siempre más que lo que podemos conocer, porque la referencia es siempre más que el sentido.

La vida de la razón se extiende, pues, a través de las intricadas estructuras de la lógica formal, de la combinatoria de la sintaxis, la cohesión de contenidos proposicionales y la interacción de presencia, ausencia y vaguedad. Abarca tanto la revelación directa como la corrección. Se mueve entre la sedimentación y el renacimiento. Es una vida vivida por el ego trascendental y está ordenada a la evidenciación del modo de ser de las cosas.

CAPÍTULO XII
INTUICIÓN EIDÉTICA

En nuestra experiencia tratamos con más que con individuos y grupos. También tenemos intelección de la esencia de las cosas. Por ejemplo, podemos ver no sólo que todos los seres humanos que hemos encontrado son capaces de discurso, sino que la habilidad de usar el lenguaje es necesaria y universalmente una parte de ser humano. Es parte de la esencia del hombre; sin ella no podríamos ser humanos. Podemos ver no sólo que los objetos materiales interactúan causalmente con lo que los rodea, sino que tienen que hacerlo; sin la posibilidad de tal interacción, un objeto material no sería lo que es. De la misma manera, que un objeto percibido sea una identidad en una multiplicidad de lados, aspectos y perfiles, es universal y necesario, y podemos ver que así lo es. Las esencias se nos evidencian.

La intelección de una esencia se llama *intuición eidética* porque es la captación de un eidos o una forma. Podemos intuir, o hacer que se nos presenten, no sólo los individuos con sus características, sino también las esencias que tienen las cosas. La intuición eidética es un tipo especial de intencionalidad con una estructura propia. La fenomenología ofrece un análisis de esta intencionalidad; describe cómo podemos intuir una esencia.

Análisis de la intuición eidética

Como todas las intencionalidades, la intuición eidética es una síntesis de identidad. A través de ella reconocemos una identidad dentro de multiplicidades de aparición, pero la identidad y las multiplicidades son diferentes del tipo de identidades y multiplicidades que ocurren cuando intuimos cosas individuales. Para mostrar cómo la intuición eidética nos hace presentes esencias, debemos seguirle la pista a través de tres niveles de desarrollo intencional.

1. En el primer nivel, tenemos experiencia de varias cosas y descubrimos similitudes entre ellas. Podemos encontrar, por ejemplo, que este pedazo de madera flota, y que este otro pedazo de madera flota, y que este tercer pedazo lo hace también. En esta etapa descubrimos un tipo de identidad más bien débil que se denomina *tipicidad.* Este nivel se puede simbolizar con la siguiente serie: *A* es p_1, *B* es p_2, *C* es p_3. En esta serie los predicados no son, estrictamente hablando, los mismos; sólo son similares entre ellos. Cuando la presencia de una característica nos hace esperar de una manera más bien pasiva que otras características asociadas con ella sigan en la serie, hemos obtenido una síntesis de identidad basada simplemente en la asociación. Hemos asociado el flotar con la madera, o el morder con los perros, así que esperamos que la siguiente pieza de madera flote o que el siguiente perro nos muerda, pero no hemos hecho un juicio explícito sobre la madera que flota o sobre los perros que muerden. Nuestra experiencia se estiliza o tipifica, pero no se ha elevado al pensar distinto.

2. En el segundo nivel, llegamos a ver que puede decirse que las tres piezas individuales de madera tienen no sólo predicados similares, sino el mismísimo predicado. Este nivel se puede simbolizar con la siguiente serie: *A* es *p*, *B* es $\hat{p}$, *C* es *p*. Ahora ocurre un tipo de síntesis de identidad en la cual no sólo reconocemos similares, sino lo mismo, un «uno en muchos». De esto se sigue que el mero uso de la palabra para el predicado, tal como la palabra «flota», no indica por sí mismo si la palabra se usa para nombrar similares o lo mismo. El uso de una palabra enmascara dos tipos diferentes de intencionalidad, dos identificaciones diferentes. Cuando sí tomamos la palabra para significar el mismo rasgo, alcanzamos un *universal empírico*, porque todas las instancias en las cuales hemos encontrado el predicado son cosas que realmente hemos experimentado. Hasta ahora, todos los casos de madera que hemos encontrado flotan, y expresamos este descubrimiento empíricamente de una manera universal, como «La madera flota», pero nuestra evidencia sólo alcanza hasta donde nuestra experiencia ha llegado. Nuestra afirmación es refutable mediante experiencia posterior; es concebible que pudiéramos

encontrar piezas de madera que no floten. El descubrimiento de cisnes negros fue capaz de refutar la afirmación universal «Todos los cisnes son blancos», debido a que ésta estaba basada en un universal empírico.

3. En nuestra tercera y última etapa, nos esforzamos por alcanzar un rasgo que sería inconcebible que no tuviera la cosa. Tratamos de pasar más allá de los universales empíricos hasta los universales eidéticos, hasta necesidades y no sólo regularidades. Para poder hacerlo, pasamos de la percepción al reino de la imaginación. Vamos de la experiencia actual al filosofar puramente teórico; si tenemos éxito, habremos obtenido una intuición eidética.

Procedemos de la siguiente manera. Nos concentramos en un universal que hemos alcanzado. Postulamos un caso de ese tipo universal. Luego intentamos, en un proceso llamado *variación imaginativa*, imaginar cambios en el objeto. Dejamos que nuestra imaginación corra con libertad, y vemos qué elementos se pueden remover de la cosa antes de que se «quiebre» o «explote» en cuanto el tipo de cosa que es. Tratamos de romper los límites, de expandir la definición de la cosa en cuestión. Si podemos descartar algunos rasgos y preservar aún el objeto, sabemos que esos rasgos no pertenecen al eidos de la cosa. Sin embargo, si nos topamos con rasgos que no podemos remover sin destruir la cosa, nos damos cuenta de que estos rasgos le son eidéticamente necesarios. Si, por ejemplo, tratáramos de imaginar un objeto percibido que no se hiciera más grande al acercárnosle y más pequeño al alejarnos de él, diríamos que ya no estamos percibiendo un objeto material, espacial: la expansión y contracción espaciales como una función del acercamiento y el alejamiento son rasgos esenciales en la percepción de cosas espaciales. Si tratara de imaginar las vivencias de alguien más surgiendo dentro de mis recuerdos, vería que no es posible semejante cosa: yo sólo puedo recordar mis propias vivencias. Si tratáramos de imaginar el tiempo sin sucesión, o el discurso sin un aspecto retórico, veríamos que semejantes cosas no pueden ser. Cuando chocamos contra tales imposibilidades, hemos tenido éxito en alcanzar una intuición eidética. Evidenciamos una esencia. Alcanzamos una identificación que es «más

necesaria» que el tipo de identificación que alcanzamos en los universales empíricos. Sabemos que dichas cosas «tienen que ser» de un modo más fuerte que cosas como los hechos de que la madera flote y de que los cisnes sean blancos. Cuando alcanzamos una intuición eidética, vemos que sería inconcebible para la cosa en cuestión ser de otra forma. El paso hacia la imaginación nos da una intelección más profunda que la que nos da la inducción empírica.

La intuición eidética no es fácil. Exige una gran fuerza de imaginación. Ser capaz de tratar de imaginar lo imposible, y ver que es imposible y que por ende no puede pensarse, requiere que podamos ir más allá de las cosas a las que estamos acostumbrados, las cosas que regularmente experimentamos. La mayor parte de nosotros vivimos en los universales empíricos; damos por sentado que las cosas serán del modo en que siempre las hemos experimentado, pero no hemos puesto a prueba su necesidad tratando de imaginar su ser de otro modo. Ser capaz de descubrir lo eidético dentro de lo acostumbrado y de lo empírico requiere imaginación creativa. Por ejemplo, la transformación del espacio y del tiempo que ocurrió cuando Newton introdujo el espacio y el tiempo absolutos como una especie de contenedor eterno del universo, y la ulterior transformación del tiempo y del espacio que ocurrió en la teoría de la relatividad, fueron intentos de intuiciones eidéticas, basados en las variaciones imaginativas que Newton y Einstein fueron capaces de llevar a cabo. Esos hombres tuvieron la imaginación para proyectar esta nueva posibilidad. Ellos llevaron el tiempo y el espacio más allá de lo acostumbrado y de lo aceptado. Obviamente, no cualquiera puede hacer esta clase de cosa.

Las variaciones imaginativas se dan en la literatura de ficción, en la que se imaginan circunstancias que se apartan de lo ordinario pero que sirven para sacar a luz una necesidad. Ellas muestran cómo tienen que ser las cosas. No se trata de imaginar simplemente escenarios bizarros. La proyección puramente fantástica es muy fácil, pero lo que tiene que ocurrir para que haya intelección es que dentro de las circunstancias imaginativas tiene que sacarse a la luz una necesidad. Para que esto ocurra, la variación imaginativa tiene que ser ela-

borada con ingenio; tenemos que tener el talento para saber qué presentación imaginativa dará en el blanco. La imaginación nos da una vislumbre de necesidad. Esa intelección, que los griegos llamaron *nous*, es la recompensa que obtenemos por nuestro esfuerzo imaginativo.

Se deben hacer, por lo tanto, dos cosas: la proyección imaginativa más allá de lo que es posible, y la intelección de que lo que hemos proyectado no puede ser. En la imposibilidad de lo que hemos tratado de imaginar, se ilumina una necesidad. Estos requisitos se encuentran incluso en la ciencia ficción. Se imaginan las circunstancias más extravagantes, pero dentro de ellas parece que vuelven a presentarse todas las interacciones humanas básicas: la honestidad y el engaño, la prudencia y la imprudencia, la valentía y la cobardía. Tales acciones parecen ser inevitables mientras se represente a agentes racionales, y su necesidad sale a luz cuando se ve que persisten aun en los escenarios exóticos del futuro remoto o del espacio cósmico. Podemos imaginar seres humanos que en lugar de vivir en la tierra viven en naves espaciales, pero no podemos imaginarlos sin la posibilidad de comunicarse entre ellos o sin la capacidad para ser valerosos, imprudentes o cobardes. Lo que es notable de la ciencia ficción no es qué tan diferentes son su tecnología y su escenario de los nuestros, sino qué tan parecidos a nosotros son los protagonistas.

La variación imaginativa y la intelección eidética se usan por todas partes en la filosofía. Como implican fantasía, dan la impresión de que la filosofía trata con situaciones irreales. La razón de ser de la imaginación filosófica no es, sin embargo, confeccionar escenarios fantásticos, sino usar estas proyecciones para sacar a relucir la inexorable necesidad de ciertas cosas: para mostrar que, digamos, los seres humanos encuentran su perfección moral en la vida cívica, o que las cosas materiales implican redes de causación, o que el espacio y el tiempo implican partes que están fuera unas de otras, o que hay una diferencia entre la acción humana y el hacer humano, entre la *praxis* y la *poiēsis*. Estas necesidades eidéticas son más profundas y más fuertes que las verdades empíricas. De hecho, son tan profundas y tan fuertes que por lo general la gente las da por sentadas y no ve

ninguna razón para afirmarlas. Cuando tales verdades llegan a ser formuladas por los filósofos, pueden provocar otra queja común contra la filosofía: la de que se ocupa de las trivialidades más patentes. ¿Por qué necesitan ser asentadas semejantes obviedades? ¿Quién demonios las pondría jamás en cuestión?

Ellas necesitan ser asentadas por dos razones. En primer lugar, a pesar de su obviedad, algunas personas las niegan. Hay personas que dicen, por ejemplo, que la realización humana se consigue más bien en la vida económica y no en la moral o en la política, o que no hay percepciones, o que el tiempo es una ilusión, o que no hay tales cosas como verdad y evidencia. Los sofistas hicieron algunas de estas afirmaciones cuando la filosofía apenas comenzaba, y ellos o sus equivalentes están siempre presentes en la vida humana. La filosofía siempre tiene que recordar cosas que son obvias porque de hecho la gente las pasa por alto o incluso las niega. La filosofía tiene que defender las opiniones verdaderas de la actitud natural.

Pero además de esta tarea proteccionista, la filosofía asienta sus «trivialidades» por una segunda razón más positiva. Percatarse de las necesidades eidéticas es humanamente gratificante. Contemplarlas nos da placer. Es bueno saberlas. Los escritores que pueden usar sus imaginaciones para generar la intelección de lo que tiene que ser, nos ayudan a ver cosas eternas. No cualquiera quiere ver estas cosas, pero muchos de nosotros sí, y la intelección de necesidades eidéticas es su propia justificación para aquellos que son capaces de disfrutarla.

A la filosofía se le acusa falsamente, entonces, de tratar o con lo fantástico o con lo trivial. Se hacen estos reproches porque la filosofía hace uso de la intuición eidética, la cual emplea la imaginación para sacar a relucir el modo en que las cosas tienen que ser.

Otros comentarios sobre la intuición eidética

Esta discusión ha dado una idea general de lo que es la intuición eidética. Hay muchos otros detalles que pueden sacarse a relucir en relación con dicha intuición y las tres etapas que conducen a ella. Dediquemos unos cuantos momentos a seguir observando esta forma de intencionalidad.

Distinguimos una primera etapa en la cual experimentamos meramente cosas similares, y una segunda en la cual experimentamos universales empíricos. El sentido pleno de un individuo sólo surge para nosotros en el segundo nivel. Sólo cuando alcanzamos el sentido de un universal verdadero, como «rojo», o «flota» o «cuadrado», como idénticamente el mismo en muchos casos, alcanzamos el sentido contrastante de un individuo o de un particular bajo ese universal. En el primer nivel tenemos experiencia de individuos, pero aún no los vemos como individuos. Su sentido de ser individuos aún no ha sido constituido para nosotros, porque para que esto pase necesitamos el contraste del universal.

En el primer nivel, en el que experimentamos sólo similares, podemos usar la misma palabra para muchos casos, pero la palabra se usa de manera análoga. Un niño puede llamar a todos los hombres «papá» o «tío», o usar la palabra «ir» para toda clase de situaciones, pero al hacerlo no usa el término para expresar nada unívoco o específico. En esta etapa, la mente rebosa de similaridades y no ha surgido todavía la distinción entre lo universal y lo singular. Este nivel de intencionalidad está sumergido en la asociación y no alcanza las identificaciones exactas. El nivel asociativo, además, permanece con nosotros como una especie de fundamento para nuestras intencionalidades más elevadas. Incluso en nuestro pensar maduro, a veces recaemos en estas etapas primitivas cuando incurrimos en la vaguedad o cuando buscamos la palabra justa o la metáfora justa para una situación nueva. La intuición eidética nos lleva al dominio de las formas platónicas; nos lleva a la sección más elevada de la línea dividida descrita en el libro 5 de la *República*; pero el nivel asociativo, el dominio de las meras similaridades, nos coloca en la sección más baja de esa línea, donde vivimos entre imágenes insustanciales. Pero sin importar cuánto podamos gozar viviendo entre las formas, nunca abandonamos las apariencias en los niveles inferiores, y sólo a través de ellas podemos llegar a las inteligibilidades más elevadas.

No siempre tenemos éxito en nuestras intuiciones eidéticas. Podemos creer que tenemos una cuando no la tenemos. Nuestro intento puede fallar el tiro. Podemos pasarnos de la raya. Podemos imagi-

nar algo nuevo y pensar que hemos revelado algo necesario sobre la cosa en cuestión, pero podemos estar equivocados: podemos habernos deslizado a la pura fantasía sin elementos esenciales. Sócrates imagina una ciudad en la cual se tendrán en común las mujeres, los niños y la propiedad. Cree que ha descubierto una verdad sobre las familias y las posesiones humanas, pero Aristóteles lo critica por confundir la pura fantasía con lo que podría ser real (*Política* 2.6). La postulación newtoniana del tiempo y el espacio absolutos podría criticarse como un exceso, como una declaración exagerada de lo que podría ser posible. Hobbes imagina al hombre en un estado de pura naturaleza y luego imagina un contrato que establece un soberano que gobierna sobre súbditos perfectamente iguales; cree que está descubriendo la verdadera naturaleza del hombre y de la sociedad, pero bien podría haberse desviado a la fantasía sin intelección. La ciudad de Sócrates, el soberano hobbesiano, las utopías marxistas, la conciencia cartesiana y la naturaleza matemáticamente ideal, todos sufren de un exceso de imaginación. Son intuiciones extraviadas, proyecciones de la fantasía y no expresiones del mundo en el cual verdaderamente vivimos.

Cuando erramos respecto de lo eidético, cuando tomamos como necesariamente verdadero lo que sólo es una proyección fantástica, hemos cometido un error precisamente respecto de una necesidad eidética. No hemos errado respecto de los simples hechos o respecto de los universales empíricos. Hemos cometido un error «filosófico», no un error en el juicio fáctico, ni una falsa percepción ni una falla en el recuerdo. No todas las variaciones imaginativas tienen éxito, y cuando fallan no se convierten en otro tipo de intencionalidad; siguen siendo un intento de intuición eidética, pero un intento fallido. Debido a que la intuición eidética trabaja con la imaginación, juega con fuego: es fácil dejar que nuestra imaginación se salga de control.

¿Cómo corregimos los errores en la intuición eidética? Hablando sobre ellos con otras personas, imaginando contraejemplos y, sobre todo, viendo cómo se ajustan nuestras propuestas eidéticas a los universales empíricos que identificamos antes de alcanzar lo eidéti-

co. Los universales empíricos se constituyen en el segundo de los tres niveles que distinguimos, y sirven como fundamento para los universales eidéticos. Los universales eidéticos van más allá de los empíricos, pero descansan sobre éstos y no deben destruirlos. Lo que encontramos en una intuición eidética debe confirmar la verdad empírica y no subvertirla. Los universales empíricos sirven como un control sobre nuestras imaginaciones. Cuando decimos que nuestra filosofía debería ajustarse al «sentido común», a lo que apelamos es a los universales empíricos, que son el fruto de nuestra experiencia estándar. Los universales empíricos nos dan un pie de apoyo en el mundo real, y nuestra eidética emprendería el vuelo hacia la irrealidad si dejara de observarlos.

Otro punto que hay que dejar sentado con respecto a la intuición eidética tiene que ver con el papel de la imposibilidad, de la necesidad negativa. No vemos positivamente el vínculo necesario entre la cosa y la característica que examinamos en ella. En lugar de ello, vemos la necesidad por un rebote desde la intelección negativa: vemos la imposibilidad de que la cosa sea sin la característica, así que sabemos que la característica es esencial; no podemos imaginar que la cosa sea privada de ella. La imposibilidad negativa trae a la luz la necesidad eidética. El hecho de tener que hacer una incursión en lo imposible es lo que nos obliga a apelar a la imaginación en la intuición eidética; la imaginación podría intentar retratar lo imposible y así tratar de poner de relieve lo necesario, ¿pero cómo podría hacerlo la percepción?

La variación imaginativa y la intelección eidética pueden llevarse a cabo dentro de la actitud natural. Esta *reducción eidética* se concentra en la forma esencial de las cosas. La reducción eidética es, sin embargo, diferente de la reducción trascendental, la cual nos lleva de la actitud natural a la fenomenológica. La fenomenología misma hace uso de ambas reducciones, la trascendental y la eidética. En virtud de la reducción trascendental, contempla la intencionalidad y sus correlatos objetivos; pero también saca a la luz las estructuras eidéticas de tales nóesis y dichos nóemas, y por lo tanto emplea la reducción eidética. No le incumben las experiencias y los objetos

que tengo de hecho, sino las estructuras eidéticamente necesarias de tales experiencias y objetos, en tanto que se mantendrían para cualquier conciencia. La fenomenología apunta a descubrir cómo tienen que ser las cosas y la mente para que la revelación tenga lugar.

Fin del
Duodécimo Capítulo

CAPÍTULO XIII
DEFINICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

Nuestro examen de la evidencia en el Capítulo XI interpretó la razón como ordenada a la verdad de las cosas. La razón es la revelación y la confirmación de lo que las cosas son. Incluso en la actitud natural, la mente encuentra su compleción en la verdad. La fenomenología, que trabaja desde el punto de vista trascendental, es también un ejercicio de la razón y participa en la teleología del pensar. También ella está ordenada a la manifestación, pero de una manera diferente de la ciencia y de la experiencia que ocurre en la actitud natural. El lenguaje que hemos llamado «mundanés» sirve para revelar la verdad; el «trascendentalés» también lo hace, pero de diferente manera.

Cuando alcanzamos la evidencia de modo natural, en nuestra experiencia ordinaria y en la ciencia, permitimos que las cosas se nos aparezcan a nosotros y a la comunidad dentro de la cual conversamos. Permitimos que se manifiesten las plantas y los animales, las estrellas y los átomos, los héroes y los villanos. En la reflexión fenomenológica, sin embargo, dirigimos nuestra atención hacia estas revelaciones en sí mismas, hacia las evidencias que hemos alcanzado, y pensamos en lo que significa ser dativos de manifestación y en lo que significa que los seres estén manifiestos. La fenomenología es la ciencia que estudia la verdad. Retrocede desde nuestra implicación racional con las cosas y se maravilla ante el hecho de que haya revelación, de que las cosas aparezcan, de que el mundo pueda ser entendido, y de que nosotros en nuestra vida de pensamiento sirvamos como dativos para la manifestación de cosas. La filosofía es el arte y la ciencia de evidenciar la evidencia.

La fenomenología también examina las limitaciones de la verdad; los ineludibles «otros lados» que evitan que las cosas sean jamás completamente reveladas, los errores y las vaguedades que acompañan a

la evidencia, y la sedimentación que hace que nos sea necesario siempre volver a recordar las cosas que ya sabemos. La fenomenología reconoce estas perturbaciones de la verdad, pero no permite que la lleven a la desesperación. Las ve como meras perturbaciones y no como la sustancia de nuestro ser. Ella insiste en que junto con estas sombras, se consiguen verdad y evidencia, y en que la razón encuentra su perfección en dejar que las cosas vengan a la luz. La razón no se perfecciona a sí misma en el error, ni en la confusión, ni en el olvido.

La filosofía comienza cuando adoptamos una nueva postura ante nuestra actitud natural y todas sus implicaciones. Cuando nos involucramos en la filosofía, retrocedemos y contemplamos lo que significa ser veraz y alcanzar evidencia. Contemplamos la actitud natural, y por lo tanto adoptamos un punto de vista fuera de ella. Esta paso de retroceso se hace a través de la reducción trascendental. En lugar de estar simplemente ocupados con objetos y sus características, pensamos acerca de la correlación entre las cosas que son reveladas y el dativo al cual se le manifiestan. Dentro de la reducción trascendental, también llevamos a cabo una reducción eidética y expresamos estructuras que se mantienen no sólo para nosotros, sino para cada subjetividad que esté comprometida en el evidenciar y en la verdad.

Examinamos el pensar filosófico en el Capítulo IV, donde exploramos con todo detalle la reducción trascendental. Ahora podemos examinar la naturaleza de la filosofía desde un ángulo ligeramente diferente: haremos uso de algunos pensamientos desarrollados en el Capítulo VII, donde vimos que las proposiciones y los conceptos no necesitan ser postulados como cosas mentales o entidades conceptuales mediadoras. En ese capítulo advertimos que una proposición surge en respuesta a un tipo especial de reflexión, un tipo que llamamos reflexión «proposicional» o «apofántica». Un estado de cosas se convierte en una proposición o un sentido cuando tomamos ese estado de cosas en cuanto propuesto por alguien. Cambiamos su estado; llega a ser no sólo el modo en que las cosas son, sino el modo en que alguien las ha articulado y presentado. Dichas proposiciones, constituidas por reflexión proposicional, se convierten entonces en

candidatos para la verdad de corrección. Se dice que son juicios verdaderos cuando se les puede quitar las comillas y se pueden combinar con la evidencia directa de las cosas mismas.

Lo que haremos en el presente capítulo será descubrir con más precisión qué es la reflexión filosófica contrastándola con la reflexión proposicional. A menudo se confunden entre sí las dos formas de reflexión, la proposicional y la filosófica. Debido a esta confusión, con frecuencia se malinterpreta el carácter especial del pensamiento filosófico. Pondremos de manifiesto las diferencias entre la reflexión filosófica y la reflexión proposicional, y estas distinciones nos ayudarán a precisar de una manera más clara la naturaleza de la investigación fenomenológica.

Diferencias de alcance

Vivimos en el mundo y articulamos cosas, ya en contextos teóricos, ya en contextos prácticos. Supóngase que usted y yo estamos conversando acerca de una casa. Entre otros muchos enunciados, usted dice que la casa tiene cincuenta años de antigüedad. Yo le he estado escuchando y he estado siguiendo irreflexivamente todo lo que usted decía, y bajo su guía he estado articulando el mundo, pero ahora esa afirmación hace que me detenga. No parece del todo correcta. Interrumpo mi aceptación ingenua de todo lo que usted dice; cambio al modo proposicional: tomo la casa como teniendo cincuenta años de antigüedad no simplemente como el modo de ser de las cosas, sino tan sólo en cuanto que usted las presenta. Cambió de marcha; paso a una reflexión proposicional. Pongo comillas alrededor del tener la casa cincuenta años de antigüedad; manejo el estado de cosas, no como un hecho evidente, sino como su proposición, su significado, el sentido de sus palabras. Manejo el estado de cosas como meramente siendo propuesto, como siendo presentado por usted. El estado de cosas original se ha convertido en una proposición.

Supóngase que mi experiencia posterior me lleva a estar de acuerdo con que la casa tiene cincuenta años de antigüedad. Entonces le quito las comillas a lo que había puesto entre comillas. Abandono la

reflexión proposicional. Me doy cuenta de que la proposición es correcta, de que se identifica con lo que es el caso, con lo que se puede dar en franca evidencia. La proposición (el estado de cosas tomado como propuesto) se mezcla con el hecho y se ve que es verdadero. Por el otro lado, supóngase que mi experiencia e investigación ulteriores me llevan a concluir que la casa no tiene cincuenta años, sino sólo veinte. Entonces remacharía las comillas en el ser de cincuenta años de antigüedad de la casa; vería que la proposición, su proposición, es falsa, que no es posible retirarle las comillas y hacer de ella de nuevo un hecho, que no puede gozar de la verdad de corrección. Queda descartada como candidato para la verdad. Es sólo una proposición, sólo un estado de cosas en cuanto propuesto, sólo su opinión, y no podría ser ninguna otra cosa. Ya no puedo relajar mi reflexión proposicional en este caso y tomar lo que usted dice como si fuera simplemente el modo en que las cosas son.

Este movimiento de ida y vuelta entre el estado de cosas y la proposición, entre el estado de cosas como simplemente asumido y como asumido como meramente propuesto, es un logro humano altamente sofisticado. Es una parte esencial de la razón humana. No podemos imaginar un animal racional que no tuviera este poder; una entidad privada de esta capacidad no poseería razón. Los animales no-humanos no pueden proposicionalizar un estado de cosas excepto quizá del modo más rudimentario; no pueden reflexionar proposicionalmente y ver una situación como meramente presentada por alguien o como confirmadora de lo que alguien ha dicho. Este movimiento de zig-zag entre lo que es, lo que parece, lo que se dice y lo que confirma, está inscrito en la gramática de los lenguajes humanos, en frases tales como «Yo afirmo que *p*», «Usted dice que *q*», «Lo que usted dice es verdadero [o falso]»,* y en muchas otras dimensiones de la sintaxis.

Nuestra capacidad para pasar a la reflexión proposicional nos permite tomar distancia de cualquier asunto en que estemos involucrados. Cuando estamos enfrascados en una conversación sobre algo, o

* Estos corchetes son del autor. (*N. del T.*)

incluso cuando estamos pensando sobre un tema por nosotros mismos, podemos pasar a la modalidad proposicional y tomar lo que se presenta como *meramente* presentado, como solamente una proposición o un sentido y no la forma en que las cosas simplemente son. La capacidad para pasar a la modalidad proposicional, y para luego confirmar o disconfirmar lo que se ha dicho, nos instituye como hablantes responsables que pueden decir «yo» e identificarnos como los agentes de esta o aquella pretensión de verdad.

No obstante, esta capacidad para pasar a la reflexión proposicional y para ejercer el tipo de verdad que hace posible, por más gloriosa que sea como un emblema de nuestra naturaleza racional, no es lo mismo que la capacidad para instalarse en la reflexión filosófica. Debemos distinguir la reflexión proposicional de la reflexión filosófica. Si lo hacemos con éxito, ganaremos una comprensión mucho mejor tanto del dominio proposicional como del filosófico.

Cuando emprendo una reflexión proposicional, cuando tomo el ser la casa de cincuenta años como meramente su proposición, reflexiono *solamente* en este único estado de cosas: en el ser la casa de cincuenta años de antigüedad. Todo lo demás se deja en su lugar y no se reflexiona sobre ello: su estar ahí como mi interlocutor, mi estar aquí como el suyo, los sonidos que hacemos, los árboles, el césped, el cielo, el clima, la misma casa como blanca, de madera y de estilo colonial. También dejo en su lugar, intacta y sin reflexión, la creencia en el mundo que subyace en todas mis convicciones más particulares. Cuando proposicionalizo, tomo distancia de un particular estado de cosas destacado, o incluso de un grupo de ellos, pero mi crítica reflexiva deja totalmente sin tocar una serie ilimitada de cosas, estados de cosas y contextos. Su cualidad dóxica permanece intacta. Todos se quedan en su lugar como una especie de piso en el cual encuentro el apalancamiento que necesito para reflexionar sobre el simple estado de cosas que convierto en una proposición.

Por otro lado, cuando emprendo la reflexión filosófica, cuando ejerzo la reducción fenomenológica, tomo distancia de absolutamente todo en la actitud natural: no sólo del ser la casa de cincuenta años, sino de toda la casa, de los árboles, del césped, de usted y de mí en

tanto que conversadores, del clima, de la tierra, del cielo, de las estrellas, del sol y de la luna, e incluso del mundo que subyace bajo todas estas cosas y de la creencia en el mundo que es su correlato. Esta es una reflexión de verdad; es una reflexión en bloque. Nada se queda fuera. Tomamos distancia de todo, incluso del mundo como tal y de nosotros mismos en tanto que tenemos un mundo. No nos aferramos a varias creencias como a una base que nos dé un apalancamiento; no retenemos un piso para pararnos sobre él. No dejamos ninguna convicción intacta; todas, incluso las más básicas, quedan suspendidas y se reflexiona sobre ellas. Esta reflexión omniabarcante es filosófica; la reflexión más restringida es proposicional.

La diferencia inicial entre la reflexión filosófica y la proposicional es, entonces, una diferencia de alcance: la reflexión filosófica es universal, la reflexión proposicional es limitada y sólo apunta hacia este o aquel estado de cosas.

Diferencias en el tipo

«Muy bien», puede preguntarse, «entonces la diferencia entre la reflexión proposicional y la filosófica ¿es sólo el hecho de que la primera es limitada y la última es amplia? ¿La reflexión proposicional sólo se las ve con este o con aquel estado de cosas, mientras que la reflexión filosófica se las ve con absolutamente todo? ¿Es la filosofía meramente la reflexión proposicional extendida hasta abarcar cualesquiera y todas las convicciones que tenemos? ¿Son ambas el mismo tipo de reflexión, y sólo difieren en su alcance?».

La respuesta a esta pregunta es negativa. La reflexión proposicional y la reflexión filosófica no difieren solamente en su extensión. Son diferentes tipos de reflexión, y difieren de la siguiente manera.

Una reflexión proposicional se lleva a cabo para poner a prueba la verdad de la proposición que emerge de ella. Se lleva a cabo para que podamos verificar una propuesta que se ha vuelto cuestionable. La reflexión proposicional tiene algo de pragmática. La ejecutamos para descubrir con más precisión cuál es el caso. Si nos damos cuenta de que la proposición es verdadera, la aceptamos otra vez con la evidencia nueva y más fuerte que trae la confirmación; pero si nos damos

cuenta de que es falsa, la rechazamos. Se convierte en un juicio descartado, erróneo. La reflexión proposicional se lleva a cabo en interés por la verdad, en interés por la verificación. Cuando pasamos a la modalidad proposicional nunca se neutraliza nuestro interés global por la verdad.

La reflexión filosófica, por otro lado, no se lleva a cabo por tales razones pragmáticas. No se hace para verificar o refutar una afirmación. Es más puramente contemplativa, más puramente distanciada. Cuando tomamos filosóficamente distancia de todas nuestras convicciones, incluyendo nuestra creencia en el mundo, y de todo lo dado a nuestra intencionalidad, incluyendo el mundo, no estamos poniéndole comillas a todas estas convicciones y cosas hasta que podamos verificar si son o no verdaderas. No se suspenden del modo en que suspendemos las proposiciones. Son neutralizadas, pero sólo para ser contempladas, no para ser verificadas.

Cuando proposicionalizamos un estado de cosas, cuando nos adentramos en la reflexión *proposicional*, cuestionamos el estado de cosas. Ya no lo sostenemos. Cambiamos su modalidad: era una convicción, pero ahora la hacemos dudosa o al menos cuestionable. Cuando nos adentramos en la reflexión *filosófica*, no cambiamos la modalidad de las convicciones que tenemos en la actitud natural. Tomamos distancia de ellas, y por lo tanto contemplamos y, por el momento, no tomamos parte en ellas, pero no las hacemos dudosas o cuestionables. No tratamos de verificarlas o de refutarlas. Meramente pensamos sobre ellas y tratamos de ir sacando de ellas su estructura y teleología intencional. Dejamos todo tal y como estaba cuando nos adentramos en la filosofía. No tratamos de transformar nuestras opiniones, verificaciones o evidencias prefilosóficas. Debemos dejar todo tal y como estaba, ya que de otra forma estaríamos cambiando la misma cosa que queremos examinar.

En cierto modo, que no debe de malinterpretarse, la filosofía es indiferente a la verdad o la falsedad que se encuentran en la actitud natural. La filosofía contempla lo veraz, pero también reconoce la falsedad, la vaguedad, las intenciones vacías y el error que forman parte de la actitud natural, y no trata de borrar estas sombras que acompañan a la verdad. Reconoce su inevitabilidad en la búsqueda

de la verdad. No asume el mando y trata de deshacerse de ellas. No trata de sustituir las perspectivas de la actitud natural por su propia perspectiva, con su sereno desprendimiento y su mayor lucidez. No se vuelve imperialista y no sostiene que su forma de verdad sea la única que haya.

Si la reflexión filosófica se tomara como la misma que la reflexión proposicional, entonces la filosofía se volvería en efecto imperial. Trataría de abrirse camino a codazos en nuestras investigaciones y acciones prefilosóficas. Trataría de asumir el mando. Trataría de corregir todo. Trataría de limpiar el lío de la actitud natural, con todas las perspectivas parciales, la vaguedad y las decepciones, y trataría de hacernos vivir en la luz pura. Se entrometería en la conversación humana, y su voz ahogaría todas las demás voces en la condición humana. Si la filosofía ha de ser fiel a su propio destino, tiene que ser más modesta. Es la corona de la racionalidad humana, pero tiene que restringirse a su propio tipo de verdad, a su propia teleología puramente contemplativa; tiene que abstenerse de tratar de sustituir las habilidades y las competencias de la actitud natural. El filósofo se vería ridículo si tratara de reemplazar a los estadistas, a los abogados, a los científicos y a los artesanos. También es cierto, por supuesto, que los expertos y los estadistas se ven a su vez ridículos si creen que lo que hacen es la cumbre de la razón humana.

Hasta ahora, hemos visto que la reflexión filosófica difiere de la reflexión proposicional de dos maneras: en alcance (la primera es universal mientras que la última es limitada) y en tipo (la primera es meramente contemplativa y no un intento de verificar; la última se orienta a determinar la corrección de los enunciados). Quedan otras dos diferencias que deben ser consideradas.

Diferencias entre nóema y sentido, entre poner entre paréntesis y poner entre comillas

En ambos tipos de reflexión, la filosófica y la proposicional, modificamos la manera como se nos dan los correlatos objetivos de nuestras intenciones.

Cuando pasamos a la reflexión filosófica, cuando ejecutamos la reducción trascendental, no nos preocupamos solamente de nuestra intencionalidad; también consideramos los objetivos a los que apunta esa intencionalidad, las cosas que se dan en nuestras diversos modos de intencionar (percepción, recuerdo, imaginación, anticipación, juicio y los restantes). Desde nuestra posición filosófica ventajosa, sin embargo, no nos concentramos ingenua y directamente en estos objetos; por el contrario, nos concentramos en ellos precisamente en cuanto son intencionados por, o presentados a, nuestras intencionalidades en la actitud natural. No los consideramos simplemente como cosas, sino como «cosas que son intencionadas». Esto es, los consideramos como nóemas. Los consideramos noemáticamente. Por ejemplo, el objeto percibido que se observa desde el punto de vista filosófico y que se considera precisamente en cuanto percibido, en cuanto el correlato objetivo de la percepción, es el nóema de percepción. El estado de cosas afirmado, visto desde el punto de vista filosófico y considerado precisamente como afirmado, en cuanto el correlato objetivo de la afirmación, es el nóema de la afirmación. La tarea de la fenomenología es explorar las correlaciones entre los nóemas y sus nóesis correspondientes, las actividades intencionales que constituyen los nóemas y permiten que las cosas reveladas se nos presenten.

La reducción fenomenológica convierte a los objetos en nóemas. La reflexión proposicional, en contraste, convierte a los objetos en sentidos. Cuando empiezo a cuestionar un estado de cosas y lo tomo como meramente propuesto por usted, convierto el estado de cosas en un sentido o una proposición. Lo veo meramente como su significado. Puedo entonces ponerlo a prueba en cuanto a su corrección. No es lo mismo, sin embargo, ser un sentido que ser un nóema. Un sentido o una proposición es un candidato para la verificación, para la verdad de corrección, pero un nóema es meramente el blanco del análisis filosófico. El mundo, junto con todo lo que contiene, se convierte en un nóema cuando nos adentramos en la reflexión fenomenológica, pero sería imposible convertir el mundo y todo lo que contiene en un sentido o en una proposición, en algo que necesita ser verificado.

Como vimos en el Capítulo VII, puede decirse que cuando llevamos a cabo una reflexión proposicional ponemos comillas alrededor del estado de cosas que estamos cuestionando. Usted me dice que la casa tiene cincuenta años, y yo, en mi vacilación en concordar con usted, transformo el tener la casa cincuenta años en una opinión suya, «La casa tiene cincuenta años de antigüedad». En la reflexión fenomenológica tiene también lugar algo análogo a este citar; hay en la fenomenología una especie de cita que se asemeja al entrecomillar de la actitud natural, pero que debe de distinguirse de éste.

En la actitud fenomenológica no meramente nos enfocamos en objetos; nos enfocamos en ellos precisamente como los objetivos a los que apunta la actitud natural, precisamente en cuanto dados a nuestras intencionalidades en la actitud natural. Por lo tanto, en cierto modo «citamos» la actitud natural cuando hablamos filosóficamente. Nos «entrecomillamos» a nosotros mismos intencionando cosas en la actitud natural. Pero evitemos aquí la palabra «entrecomillado», por temor a que nos lleve a confusiones. Sigamos la terminología fenomenológica aceptada y digamos que cuando llevamos a cabo la reflexión filosófica *ponemos entre paréntesis* el mundo y todo lo que hay en él. Ponemos el mundo y todo lo que hay en él entre paréntesis o entre corchetes. Los paréntesis son las comillas para la filosofía. Expresan el tipo de distancia que tomamos con respecto a las cosas cuando estamos comprometidos con la filosofía (las vemos como se les presentan a las evidencias prefilosóficas), tal como las comillas expresan el tipo de distancia que tomamos con respecto a un estado de cosas cuando estamos comprometidos en la reflexión proposicional. Los paréntesis quieren decir que estamos tomando lo que está entre paréntesis como un nóema, mientras que las comillas quieren decir que estamos tomando lo citado como un sentido.

Diferencias en la perspectiva

Hay una diferencia más entre la reflexión filosófica y la reflexión proposicional que debemos examinar. Recordemos que la reflexión proposicional se lleva a cabo en la actitud natural. La reflexión pro-

posicional suspende la creencia en una intencionalidad y en su objeto, pero no suspende nuestra creencia en el mundo como lo hace la reflexión fenomenológica. Si usted me dice que la casa tiene cincuenta años, y si yo ejerzo una reflexión proposicional con respecto a ese estado de cosas, todavía me mantengo en la actitud natural. El estado de cosas (el ser la casa de cincuenta años) se ha convertido en una proposición o en un sentido, pero, en cuanto tal, él también sigue encerrado en la actitud natural.

Un sentido o una proposición es ella misma, como tal, el correlato objetivo de un tipo especial de intencionalidad. Es el correlato de una reflexión proposicional, así como el objeto percibido es el correlato de una percepción y un objeto articulado es el correlato de una articulación asertiva.

Ahora bien, cuando pasamos a la actitud fenomenológica, contemplamos la proposición o el sentido como el correlato objetivo de una reflexión proposicional. Nos enfocamos noemáticamente en la proposición o el sentido. La proposición o el sentido es un nóema, igual que cualquier otro correlato objetivo de cualquier otra intencionalidad. De hecho, la descripción entera que hemos estado desarrollando del establecimiento del dominio proposicional, el dominio del sentido, se hizo dentro de la reflexión filosófica. Cuando señalamos que una proposición o un sentido surge en respuesta a una reflexión proposicional, lo hicimos en tanto que fenomenólogos.

Así pues, la reflexión fenomenológica no es solamente más radical que la proposicional, en el sentido de que hace un corte que llega hasta la creencia en el mundo; también es más abarcante, en el sentido especial de que se enfoca en la reflexión proposicional y describe lo que ésta logra. La reflexión fenomenológica se pone por encima de la reflexión proposicional y explica lo que ésta hace: explica cómo la reflexión proposicional constituye proposiciones. La reflexión proposicional no explica, sin embargo, el giro hacia la fenomenología. El giro hacia la fenomenología está fuera de la pantalla del radar de la reflexión proposicional.

En el Capítulo IV advertimos que no se debería equiparar el nóema con el sentido. Ahora podemos decir por qué no se deben iden-

tificar. Equiparar el sentido con el nóema sería equiparar la reflexión proposicional con la reflexión fenomenológica. Sería tomar a la filosofía simplemente como la reflexión crítica de nuestras significaciones o sentidos; ello equipararía a la filosofía con el análisis lingüístico. Con esta equiparación no saldría a la luz la postura especial desde la cual pensamos filosóficamente, la naturaleza distintiva del análisis filosófico. La filosofía sería asimilada a una de las actividades dentro de la actitud natural. El sentido o el significado difiere del nóema porque la reflexión proposicional es diferente de la reflexión filosófica.

Una ilustración gráfica de las dos reflexiones

Quisiera tratar de aclarar la interacción entre la reflexión filosófica y la reflexión proposicional trazando una analogía. Quisiera usar tiras cómicas para sacar a relucir la diferencia entre la perspectiva que asumimos cuando estamos dedicados a la filosofía y la perspectiva que tenemos cuando simplemente proposicionalizamos y ponemos a prueba un enunciado con respecto a la verdad de corrección.

Supóngase que tenemos una tira cómica en la cual un hablante, Alfa, está hablando con otro, Beta. Alfa le dice a Beta algo sobre árboles. Lo que Alfa dice está encerrado en los globos que se usan en las tiras cómicas para designar el discurso. Supóngase que el globo pegado a Alfa contiene las palabras «Estos árboles se caerán la próxima vez que haya un viento fuerte». Dentro de la tira cómica, normalmente Beta estaría tomando las palabras de Alfa como ciertas, y al oír lo que Alfa dice estaría pensando en los árboles. Pero supóngase que a Beta le entran sospechas. Se pregunta si Alfa está en lo correcto. Proposicionaliza el estado de cosas que Alfa ha articulado. Cuando Beta hace esto, es como si cambiara su atención de los árboles al «contenido conceptual» del globo pegado a Alfa, y el «contenido conceptual» de ese globo es el estar los árboles a punto de caer (tomado en cuanto propuesto).

Cuando Beta lleva a cabo esta maniobra proposicional, sigue estando, sin embargo, por completo dentro del marco de la tira cómica. Se mantiene dentro de la actitud natural.

¿Cómo podría ilustrarse la reflexión filosófica en este escenario? El filósofo no podría ser representado dentro de la tira cómica. El filósofo es algo así como la persona que está leyendo la tira cómica, no como ninguna de las personalidades dentro de ella. Está «fuera» del marco de la actitud natural, fuera de las caricaturas de la tira cómica. El filósofo (encaramado o suspendido en la actitud fenomenológica) contempla los sucesos en la tira cómica (los intercambios en la actitud natural). Los personajes de la tira cómica, Alfa y Beta, llevan a cabo toda clase de actos intencionales (percepciones, imaginaciones, rememoraciones), constituyen objetos categoriales, y conversan entre sí. También se dedican a la reflexión proposicional al convertir un estado de cosas en una proposición o en un sentido y poner a prueba su verdad.

Lo único que los personajes de la tira cómica no pueden hacer es salir a gatas de los cuadros de la caricatura y leer la tira cómica. Esa hazaña es lógica y metafísicamente imposible. Ellos no pueden escaparse de estar en las historietas del periódico. Para llevar la analogía más lejos, la única cosa que no pueden hacer es asumir una perspectiva fenomenológica. De igual modo, la única cosa que el lector de la tira cómica no puede hacer es meterse en la tira cómica y reemplazar las intenciones y las evidencias de los personajes que habitan en ella. El filósofo, para seguir con la analogía, no puede intervenir en la actitud natural. No obstante, en efecto, una intervención semejante de la filosofía en la actitud natural es lo que Descartes trata de hacer respecto de nuestra experiencia perceptiva y lo que Hobbes trata de hacer respecto de nuestra vida política. Ellos tratan de usar a la filosofía como un sustituto para nuestras vidas naturales. Sin embargo, como veremos dentro de poco en el último capítulo, en lugar de salvar la vida humana, el racionalismo que introducen amenaza con arruinarla.

Pero antes de abandonar esta analogía con la tira cómica, tenemos que hacerle unas salvedades y hacerla más compleja. Como todas las analogías, cojea un poco. Es cierto que el filósofo no puede ser simplemente descrito dentro de la tira cómica, y que no puede intervenir en la historia de la tira cómica como uno de sus personajes nor-

males. No obstante, también es cierto que no está totalmente desvinculado de aquella historia y sus personajes. El filósofo es la misma persona que también vive en la actitud natural; cuando entra en la actitud fenomenológica, no se sale del mundo, como podría sugerir la imagen del lector de la tira cómica. En este respecto, la diferencia espacial entre el lector y los papeles leídos pudiera extraviarnos cuando se traduce en la relación entre la filosofía y la actitud natural. El filósofo como tal trasciende en efecto el mundo, pero lo hace mientras sigue siendo una parte de él. La fenomenología nos proporciona una manera inmanente de ser trascendentes. La filosofía no se presenta como una de las «carreras» estándares dentro del mundo natural, pero sí tiene una especie de presencia pública, una que con frecuencia deja perplejos a quienes no son filosóficos.

Importancia de las dos reflexiones

La distinción entre fenomenología y reflexión proposicional, que exploramos en este capítulo, es particularmente importante para poner de relieve la naturaleza del pensamiento filosófico. Si hubiéramos omitido el tratamiento de esta distinción, y sólo hubiéramos hablado del contraste entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, nuestra exploración no habría hecho frente a una de las confusiones más comunes respecto de la naturaleza de la fenomenología. Con frecuencia, la filosofía no es entendida con suficiente radicalidad; es tomada como si fuera una mera reflexión sobre el significado y una clarificación del significado; es decir, es tomada como si fuera aquello que se hace desde la perspectiva de la reflexión proposicional.

La filosofía sólo puede surgir luego de que la reflexión proposicional ha tenido lugar. Es un paso racional más allá de dicha reflexión. En la actitud natural, pasamos a través de tres niveles en el movimiento hacia la verdad; en primer lugar, simplemente percibimos e intencionamos cosas; en segundo lugar, articulamos cosas categorialmente, introduciendo la sintaxis a nuestra experiencia; y en tercer lugar, reflexionamos proposicionalmente sobre las cosas que hemos articulado y asumimos así una actitud crítica hacia ellas. Los

tres niveles pertenecen a la actitud natural. Sólo una vez que hemos pasado a través de estos tres niveles, y específicamente sólo luego de que hemos alcanzado la reflexión proposicional, podemos entrar en el pensamiento filosófico. El pensamiento crítico implicado en la reflexión proposicional, el esfuerzo para determinar la corrección de las proposiciones, tiene que haber ya ocurrido para que podamos proseguir al pensar más desprendido que llamamos filosofía. El «yo» expresado en la filosofía presupone al «yo» expresado en frases como «Yo pienso que este es el caso», o «Yo sé que esto es verdad».

La reflexión filosófica es más que mera reflexión sobre la reflexión proposicional –abarca todas las intencionalidades y sus correlatos objetivos–, pero sólo puede despegar después de que la reflexión proposicional, con el tipo de verdad que permite, ha tenido lugar. El razonar crítico proposicional es una condición de posibilidad del razonar filosófico.

Debido a que la reflexión proposicional tiene que preceder a la fenomenológica, no es de sorprender que nos parezca difícil distinguir la una de la otra. Se nos dificulta extendernos lo suficiente como para llegar a la nueva dimensión que la filosofía trae consigo. Tendemos a pensar que la reflexión sobre el significado es la forma más elevada de análisis reflexivo. Por esta razón, es para nosotros esencial trazar de manera explícita la distinción entre la reflexión proposicional y la fenomenológica, y distinguir entre significado y nóema, si hemos de agudizar nuestra comprensión de lo que es la filosofía en cuanto la ciencia de la verdad.

§

Fin del
Capítulo Décimotercero

CAPÍTULO XIV
LA FENOMENOLOGÍA EN EL CONTEXTO HISTÓRICO ACTUAL

Ahora obtendremos una perspectiva final de la fenomenología al observar cómo encaja dentro de la escena filosófica actual. Hacia el final del Capítulo XIII, hicimos notar que Descartes y Hobbes intentan reemplazar la actitud natural con la filosófica. Piensan que la filosofía puede no sólo clarificar el conocimiento propio del pensar prefilosófico, sino también reemplazarlo. Esta creencia en el poder de la razón filosófica, junto con esta desconfianza respecto de otras formas de experiencia, es típica de la modernidad. La fenomenología entiende de una manera muy distinta a la filosofía. Ella cree que debe dejarse intacta a la inteligencia prefilosófica, que ésta tiene su propia excelencia y verdad, y que la filosofía contempla lo prefilosófico sin reemplazarlo. Así, aun cuando la fenomenología se origina dentro de la filosofía moderna, también toma distancia de ella. Para mostrar cómo lo hace, comenzaremos con una interpretación de la modernidad.

Modernidad y posmodernidad

La filosofía moderna tiene dos componentes principales: filosofía política y epistemología. En estos dos componentes la filosofía moderna se definió a sí misma, en sus orígenes, como una revolución contra el pensamiento antiguo y medieval. Al inicio del siglo dieciséis, Maquiavelo se jactó de iniciar nuevas formas y nuevas reglas en la vida política, y Francis Bacon y Descartes declararon, en los albores del siglo diecisiete, que estaban introduciendo nuevas formas de pensar acerca de la naturaleza y de la mente humana, formas que requieren que abandonemos nuestras convicciones heredadas y de sentido común, y que adoptemos un nuevo método de dirigir nuestras mentes en la búsqueda del conocimiento.

La nueva política iniciada por Maquiavelo y sistematizada por Hobbes no fue sólo una innovación teórica. Tenía una consecuencia práctica, el establecimiento del estado moderno. El estado moderno es diferente de las formas anteriores de gobierno político. En todas las formas premodernas, una parte de la sociedad –ya sea un hombre, los pocos ricos, los muchos pobres, el grupo medio, o los mejores– gobierna sobre todos. Los gobernantes pueden ejercer su dominio en aras del bien común o en aras de su propio beneficio, pero en cualquier caso la comunidad política implica que unos seres humanos dominen sobre otros. Incluso en una república, en donde se dice que gobiernan las leyes, los hombres siguen formando la clase dirigente, porque tiene que haber suficientes ciudadanos dotados de la virtud y la inteligencia políticas necesarias como para permitir que las leyes gobiernen.

El estado moderno es muy diferente. En el estado moderno se crea una nueva entidad, el soberano. El soberano no es un grupo de personas en el cuerpo político. El soberano es un constructo, no un desarrollo humano espontáneo ni una forma natural de asociación humana. Es una invención de filósofos. Se propone como una solución permanente para el problema político humano. La introducción del soberano pretende poner fin a la interminable lucha humana por dominar que llevan a cabo los individuos y los grupos. El concepto de soberanía quiere racionalizar la vida política humana. Instala una estructura que es impersonal, en contraste con las formas de dominio personalizadas que se encuentran en la ciudad antigua y medieval. La introducción del soberano, se promete, acarreará la paz cívica. El único requerimiento que hace el soberano es que todos los súbditos (porque ahora son súbditos, no ciudadanos) declinen cualquier pretensión a la acción y al discurso públicos. El soberano los protegerá de la agresión de los unos a los otros y se les permitirá buscar sus propias comodidades y preferencias privadas, pero todas las decisiones y los discursos públicos deberán dejarse para el soberano solo.

El estado moderno, conformado por la idea de soberanía, forjó su camino a través de la historia política e intelectual de los últimos

quinientos años. Al principio se encarnó en los monarcas absolutos de los siglos diecisiete y dieciocho. Luego descartó a estos monarcas y mostró su rostro de manera más clara en la Revolución Francesa. Tras germinar en las secuelas de la revolución en la Francia del siglo diecinueve, en el trabajo de Bismarck en Alemania, y en Estados Unidos en la guerra civil y sus consecuencias, el estado moderno apareció de nuevo vívidamente en la Revolución Rusa y en el Estado Soviético que le siguió. La idea de soberanía permanece en nuestras sociedades políticas contemporáneas, en las tendencias que todavía existen a centralizar toda la autoridad en una sola fuente de poder impersonal, en un gobierno omnicompetente que disuelve todas las demás formas de autoridad social.

Además de estar encarnado de estos diversos modos, después de Maquiavelo y de Hobbes el estado moderno pasó por refinamientos teóricos. Encontró su exposición final en Hegel, cuya formulación fue adaptada por Karl Marx. Desde Hegel, lo que hemos tenido es un empate intelectual entre proponentes de la soberanía y del estado moderno y pensadores políticos que nos recuerdan la alternativa a la soberanía, las formas políticas descritas por las teorías antigua y medieval. Hay escritores como Alexis de Toqueville, quien nos hace recordar formas políticas anteriores; Leo Strauss, quien contrasta a los antiguos con los modernos; y Michael Oakeshott, quien trata de hacer ajustes entre los conceptos políticos antiguos y modernos, con la meta de acumular las ventajas y al mismo tiempo excluir las desventajas de cada uno. Se puede decir, sin embargo, que la filosofía política moderna ha concluido su trabajo; ha alcanzado su conclusión en el concepto y en el establecimiento político del estado moderno, el cual ahora se considera generalmente como la única forma legítima de gobierno: el estado moderno no necesita ser justificado, y todo el mundo está de acuerdo en que la forma de un estado moderno debería ser instalada en todas partes.

La fenomenología no tiene nada que decir directamente sobre la dimensión política de la modernidad. Algunos de los escritos de Sartre y de Merleau-Ponty se relacionan con la política, pero son poco más que contribuciones menores a la teoría socialista. El traba-

jo de Alfred Schutz se ocupa más de la filosofía social que de la filosofía política. Es impresionante cuán completamente desprovista se halla la fenomenología de cualquier cosa en filosofía política. Tiene mucho que decir, sin embargo, acerca del otro componente de la modernidad, la epistemología y el método.

La modernidad no sólo implicó una nueva concepción de la vida política, sino también una nueva concepción de la mente. En los escritos clásicos de la filosofía moderna, se nos dice que la razón humana debe tomar posesión de sí misma. La razón no puede aceptar lo que hereda del pasado o de los demás. Las opiniones que le son dadas por los otros, y aun las verdades aparentes que le presentan los sentidos, son engañosas. La razón debe aprender a conducirse de acuerdo con nuevos procedimientos, nuevos métodos que garantizarán certeza y verdad. Todas las ciencias deben ser edificadas otra vez sobre fundamentos nuevos y mejores. La razón tiene que desarrollar incluso un método que le permitirá poner a prueba nuestras percepciones de los sentidos y que hará que nos sea posible distinguir entre las impresiones sobre nuestra sensibilidad que son verdaderas y las que son falsas.

Al igual que el componente político de la modernidad, también el componente epistemológico ha tenido su historia: se movió a través del racionalismo de Descartes, Spinoza y Leibniz, a través del empirismo de Locke, Berkeley y Hume, a través de la filosofía crítica de Kant y de sus seguidores, a través del idealismos de Fichte, Schelling y Hegel, y a través del positivismo y del pragmatismo del pensamiento de los siglos diecinueve y veinte. Hay una diferencia, sin embargo, en que la epistemología no ha llegado a su clausura como lo ha hecho la filosofía política. A pesar del gran éxito de las ciencias modernas, y a pesar de los enérgicos esfuerzos de movimientos como los de la inteligencia artificial y de la ciencia cognitiva, no hay un equivalente epistemológico del estado moderno que sea dueño indiscutible del campo. Como teoría del conocimiento y como método, la modernidad está aún inacabada, y es a esta rama del pensamiento moderno a la que la fenomenología hace su contribución.

Antes de considerar la fenomenología, debemos examinar, sin embargo, un aspecto más de los dos componentes de la modernidad, el político y el epistemológico. Lo que le es común a la filosofía política moderna y a la epistemología moderna es la insistencia de ambas en que la mente debe ser entendida como el poder para gobernar. En la filosofía política, la mente, en las personas de Maquiavelo y Hobbes, genera una nueva entidad, el estado soberano, el cual no está presente entre las formas más espontáneas de asociación humana que han surgido en la historia. De ahora en adelante, las incertidumbres y las tensiones de la competencia humana por gobernar habrán de ser reemplazadas por un constructo creado por la intelección filosófica. Algo nuevo, algo transhumano, el Leviatán, reemplaza a las viejas autoridades conflictivas, y esta nueva cosa es la razón que se expresa ella misma como gobierno sobre los hombres.

También respecto del conocimiento humano, la razón toma posesión de sí misma y gobierna sobre sus propias experiencias al generar métodos de investigación y al llevar a cabo una crítica de sus propios poderes. La mente se establece a sí misma como razón. La mente gobierna sobre sí misma y sobre su poder de conocer. La mente no es concebida como ordenada a la verdad de las cosas, sino como gobernando sus propias actividades y generando la verdad a través de sus propios esfuerzos. La mente no es receptiva, sino creativa; no se acepta a sí misma como teleológicamente ordenada a la verdad, sino que se inventa a sí misma y construye sus verdades mediante metodologías críticas. En ambos casos, por lo tanto, tanto en la política como en la ciencia, la razón o la mente es entendida como gobernante y como autónoma. Esta es la diferencia más importante entre la filosofía de la modernidad y la filosofía antigua y medieval, en la cual se concibe que la razón encuentra su perfección en la manifestación de las cosas, en el triunfo de la objetividad y en la obtención de verdad. En la filosofía premoderna, incluso la excelencia política está subordinada a la verdad del ser que se presenta en la vida teórica. El gobierno está subordinado a la verdad.

Durante los primeros siglos de su influencia, la modernidad se expresó como racionalismo. El nombre que se le dio a este periodo

de su historia y a este estilo de pensamiento, fue el de Ilustración. La modernidad prometió una sociedad política puramente racional y un desarrollo científico seguro del conocimiento humano. Pero más recientemente, después de las proclamas iniciales de Nieztsche, se ha hecho cada vez más claro que el corazón del proyecto moderno no es el ejercicio de la razón en servicio del conocimiento, sino el ejercicio de una voluntad, la voluntar de dominar, la voluntad de poder. Al hacerse esta intelección cada vez más evidente, la modernidad se desvanece y la posmodernidad ocupa su lugar. La posmodernidad no es un rechazo de la modernidad, sino el florecimiento de su impulso más profundo. En este momento de nuestra vida académica y cultural, las ciencias naturales todavía sirven al proyecto de la modernidad clásica, pero las humanidades se han entregado casi por completo a la posmodernidad.

La respuesta de la fenomenología

¿Cómo encaja la fenomenología en este desarrollo de la filosofía moderna? ¿Es una continuación de la veta racionalista de la modernidad? Algunas de los anhelos y de los argumentos que se encuentran en Husserl parecerían decirlo. ¿O es una contribución a la posmodernidad, como parecerían indicar algunos pasajes de Heidegger, y todo en Derrida?

Yo diría que la fenomenología escapa de la modernidad y permite una restauración de las convicciones que animaron a la filosofía antigua y medieval. Al igual que la filosofía premoderna, la fenomenología entiende la razón como ordenada a la verdad. Ve la mente humana como orientada a la evidencia, a la manifestación de la manera como las cosas son. Más aún, la fenomenología valida esta visión de la razón y de la mente cuando describe, con convincente detalle, las actividades mediante las cuales la mente alcanza la verdad, junto con las limitaciones y las oscuridades que acompañan dicha consecución. Debido a su comprensión de la razón y de la verdad, la fenomenología nos permite reapropiarnos la filosofía de la Antigüedad y de la Edad Media.

¿Quiere esto decir que la fenomenología simplemente restaura la antigua forma de comprender la filosofía y abandona el proyecto moderno? ¿O que meramente contrasta a los antiguos y a los modernos como dos alternativas básicas para el pensamiento? No; la fenomenología hace más que eso: responde positivamente a cuestiones que han surgido en la modernidad. Al apoyarse en la filosofía moderna y también restaurar la comprensión antigua de la razón, la fenomenología va más allá que los antiguos y que los modernos. Por ejemplo, se ocupa del problema epistemológico moderno y del lugar de la ciencia matemática en la vida humana. Muestra cómo la percepción no debe entenderse como una barrera entre nosotros y las cosas, y cómo las cosas pueden darse en diversas perspectivas y aun así mantener su identidad. Examina la interacción de presencia y ausencia en todas nuestras experiencias; y desenreda las intencionalidades mediante las cuales las ciencias se constituyen a partir del mundo vivido.

Pero al tiempo que se dedica a las preocupaciones epistemológicas de la modernidad, la fenomenología también mejora la comprensión antigua de la ciencia. Pone de relieve el papel del ego, mostrando que el conocimiento humano no es la labor de un intelecto agente separado de los seres humanos, sino el logro y la posesión de alguien que puede decir «yo» y que puede asumir la responsabilidad por lo que dice. Debido a que reconoce al ego trascendental como una dimensión en los seres humanos, la fenomenología es capaz de darle una dimensión histórica y hermenéutica al conocimiento humano. Y lo hace, sin embargo, sin sumergir la verdad en la subjetividad y en las circunstancias históricas. Habiendo tenido que ocuparse del escepticismo moderno, la fenomenología proporciona un análisis más profundo de la experiencia y de la intencionalidad que el que dio la filosofía antigua, así como un tratamiento más explícito de la diferencia entre la filosofía y lo prefilosófico. La fenomenología no es ni una rebelión contra la Antigüedad y la Edad Media ni un rechazo de la modernidad, sino una recuperación de la verdadera vida filosófica, de una manera apropiada a nuestra situación filosófica.

La fenomenología no ha desarrollado una filosofía política, pero en tanto que ve a la razón humana como ordenada a la verdad, puede hacer una contribución importante a la filosofía política. Si la mente humana encuentra su fin en la evidencia de las cosas, entonces el dominio político no puede ser el bien supremo para el hombre. La política tiene que estar subordinada a la verdad de las cosas, esto es, el dominio político tiene que ejercerse de acuerdo con la naturaleza humana. El puro mandar no proporciona la satisfacción suma. El gobierno tiene que ejercerse de acuerdo con la excelencia humana, y tiene que reconocer que hay una vida más elevada que la suya. Estas verdades se han perdido de vista en el pensamiento político inaugurado por Maquiavelo.

Si se reconoce a los seres humanos como agentes de la verdad, su asociación política tiene que reflejar esta dimensión de su ser. Un sistema impersonal de soberanía no puede reemplazar a los gobernantes y ciudadanos humanos responsables. No pueden ser ignoradas las virtudes cívicas e intelectuales de aquellos que tienen cargos públicos; gobernar no es simplemente una cuestión de procedimientos automáticos y de procesos electorales. Los urgentes problemas de educación cívica, de estabilidad familiar y de orden social que han surgido en los últimos años, muestran que las enseñanzas de la filosofía política antigua no son anacrónicas en nuestros tiempos. Para evitar que los hombres se conviertan en esclavos de un estado despótico, en la educación de los ciudadanos y de los hombres de estado se necesita con urgencia una mejor comprensión de la responsabilidad humana, basada en una comprensión de la razón en cuanto ordenada a la verdad.

El estado moderno no es lo mismo que una república, la sociedad política en la cual gobiernan las leyes. La soberanía es un constructo fabricado deliberadamente por la razón, mientras que las leyes son las costumbres heredadas de una comunidad, algunas de las cuales llegan a ser codificadas en estatutos explícitos; son las leyes comunes, la forma de vida de un pueblo. La constitución de la sociedad política es, por supuesto, más básica que los estatutos; ella determina los cargos y las personas que serán elegibles para ocuparlos; esto

es, determina quiénes serán ciudadanos. La república asume que los hombres han nacido y han sido educados en sociedades prepolíticas, en familias y tribus, y que tienen asociaciones (amistades) que son prepolíticas. La soberanía es mucho menos moderada: pretende suplantar a todas las demás autoridades y asociaciones, a las cuales regula. Afirma que es capaz de hacer humanos a los hombres. Es esencialmente totalitaria.

Otra diferencia entre la república y el soberano consiste en que la república recurre a elementos de muchas otras formas de gobierno: está hecha de componentes democráticos, oligárquicos, aristocráticos y reales, y esta variedad le da gran fuerza tensional. El soberano es, en contraste, unívoco. Sólo hay el único gobierno de la persona única o del grupo, de quienes se dice que representan a todos los súbditos. Porque es unívoca, la soberanía no es adaptable a las circunstancias. Es lo que se ha llamado el estado universal y homogéneo, la única forma de gobierno que se espera encontrar en todas partes. Es puramente «racional», pero racional en el sentido que la modernidad le da al término: una expresión de la razón calculadora, metódica, no de la razón que evidencia la manera como las cosas son. La ruina moral y social que dejó atrás el colapso de los estados soviéticos muestra con cuánta eficacia puede el soberano destruir a las autoridades sociales que tratan de competir con su poder.

Las mejores sociedades políticas en el mundo moderno, tales como las formadas por la Constitución Americana original, han sido repúblicas. Son un gobierno de leyes y están compuestas por elementos de muchas formas de gobierno diferentes: democráticos, oligárquicos, aristocráticos y reales. Se oponen a las fuerzas centralizadoras que también se han desarrollado en el mundo moderno. En la medida en que siguen siendo repúblicas, tratan a su pueblo como ciudadanos, no como súbditos, y consideran esencial educar a su pueblo como ciudadanos, no como súbditos. Ser educado como ciudadano significa ser capaz de entrar en la conversación humana como un agente responsable de la verdad. La fenomenología puede fortalecer o reestablecer esta autocomprensión cívica; tal es la aportación que puede hacer a la filosofía y a la práctica política contemporánea.

Pues el estudio de la conciencia y el pensamiento humano tiene un valor que va más allá de la epistemología. Cuando describimos filosóficamente a la razón humana, ofrecemos una autocomprensión humana, y tal autocomprensión no carece de relación con la filosofía política. La imagen más sistemática del estado soberano la da Thomas Hobbes en el *Leviatán*, una obra que comienza con una teoría mecanicista del conocimiento. La conjunción entre la política y la epistemología no es accidental. Para que los seres humanos se hagan súbditos abyectos de un soberano, tienen que comprenderse a sí mismos de cierta manera. Puesto que no se les permitirá actuar en el dominio público (sólo el soberano puede llevar a cabo acciones públicas), tienen que considerarse a sí mismos como algo que no sea agentes morales ni agentes de la verdad. Tienen que entender su intelecto como un proceso mecánico impersonal, no como un poder de revelación. No pueden entenderse a sí mismos como dativos de manifestación. El estado soberano y el subjetivismo moderno van de la mano. El «predicamento egocéntrico» y la reducción de la mente al cerebro, la cancelación de la verdad pública en favor del relativismo privado, éstas no son meras teorías epistemológicas, sino también predisposiciones políticas. Si llegamos a persuadirnos de que no entramos en el juego de la verdad, nos veremos a nosotros mismos como jugadores solitarios que sólo podemos actuar dentro de nuestra vida interna. No hay juego público, sino sólo fantasía privada; ni futbol ni beisbol, sino solamente un tres en raya mental. La comprensión de la razón humana como encajonada en el cerebro, la comprensión que sirve al estado soberano, se ha difundido en nuestra cultura, pero aún no es universal. Tiene la debilidad de ser contraintuitiva y lógicamente autodisolvente, como ha mostrado el posmodernismo. En términos platónicos, lo que se requiere es un nuevo «tropo musical» que nos dé una conciencia más clara de lo que somos, y el papel político de la filosofía consiste en ayudar a que esa música sea posible.

La fenomenología y la filosofía tomista

Ya que estamos tratando de definir a la fenomenología mostrando cómo encaja en la situación filosófica moderna, sería útil compararla con la filosofía escolástica, y, más específicamente, con la representación más prominente del escolasticismo, el tomismo. El tomismo se asemeja a la fenomenología en que proporciona una alternativa a la modernidad y a la posmodernidad, pero ambas alternativas difieren. El tomismo es una forma de pensar premoderna o no moderna. Sus raíces yacen en la Antigüedad y en la Edad Media. Históricamente, fue paralela al desarrollo temprano del pensamiento moderno, cuando era representado por escritores de los siglos dieciséis y diecisiete como Cayetano (1468-1534), Suárez (1548-1617) y Juan de Santo Tomás (1589-1644). El tomismo retrocedió un tanto durante los siguientes dos siglos, pero con el resurgimiento impulsado por el Papa León XIII, con su encíclica *Aeterni Patris* (1879), se convirtió en una presencia conspicua en el pensamiento de los siglos diecinueve y veinte, principalmente, pero no de manera exclusiva, en los círculos educativos e intelectuales católicos romanos. El tomismo fue representado por muchos estudiosos y comentadores, pero también por pensadores independientes como Jacques Maritain (1822-1973), Etienne Gilson (1884-1978) e Yves R. Simon (1903-1961). Su presencia disminuyó mucho en los años que siguieron al Concilio Vaticano II. Además, la filosofía neoescolástica de Franz Brentano ejerció una influencia significativa en Husserl, de modo que hubo alguna continuidad entre el pensamiento tomista y las primeras etapas de la fenomenología.

El tomismo comparte con la fenomenología la convicción de que la razón humana está ordenada a la verdad; pero hay una diferencia importante entre las dos tradiciones. El tomismo desarrolla su filosofía dentro del contexto de la fe y la revelación cristianas. Trabaja dentro de las dimensiones intelectuales abiertas por San Anselmo, quien proporciona una especie de «deducción teológica» de la posibilidad de la filosofía, análoga a la «deducción trascendental» kantiana de nuestras facultades de conocimiento. El primer paso que

tenía que darse en la filosofía medieval consistía en mostrar que la razón tiene su propio dominio, su propia esfera de operación, y que la fe no la absorbe. San Anselmo y los escolásticos le «hicieron espacio» a la razón dentro de la fe. Sabían de filosofía porque la encontraron entre los antiguos, pero su apropiación de ella tenía que comenzar dentro de la revelación. Entre los grandes logros del escolasticismo estuvieron las distinciones entre fe y razón y entre gracia y naturaleza. Los pensadores medievales, y Santo Tomás de Aquino en particular, enseñaron que las evidencias naturales tienen su propia integridad, y que la razón puede alcanzar la verdad a través de sus propios poderes. Esta enseñanza tiene que justificarse, sin embargo, desde el interior de la fe bíblica.

En la filosofía antigua no era necesaria una justificación teológica semejante, puesto que la filosofía no tenía que encontrar su lugar dentro de la revelación divina. Se definía a sí misma dentro de las opiniones heredadas de las ciudades griegas. Ahí, la filosofía se entendió a sí misma como la culminación natural del pensamiento humano. Los hombres tenían opiniones sobre la manera de ser de las cosas, y fueron capaces de adquirir algún conocimiento científico; tenían puntos de vista sobre lo que era correcto y justo hacer, hacían enunciados sobre los dioses; más allá de tales ejercicios de la mente, comenzaron a pensar sobre el todo y sobre ellos mismos como capaces de exhibir el todo y las partes en él. Ya fuera en el estudio presocrático de la naturaleza o en la investigación socrática del hombre y el orden político, comenzaron a ejercer el pensamiento filosófico.

La fenomenología nos ofrece justo este tipo de comprensión de la filosofía como un logro humano. Le fenomenología no trata de derivar la filosofía desde el interior de la fe religiosa. Más bien, toma la filosofía simplemente como una excelencia humana natural, una excelencia que completa los ejercicios prefilosóficos de la razón. La fenomenología, por ende, comienza la filosofía de una manera diferente del modo en que la comienza el tomismo, pero de una manera que complementa y que no contradice el enfoque tomista. El tomismo ofrece una forma legítima de entrar en la filosofía, pero ésa no es la única forma. Tomar posesión de la filosofía desde el interior de la

fe no deforma a la filosofía, pero sí le da un aspecto y un estilo distintivos, una presentación distintiva. Otra forma de entrar en la filosofía, la forma más antigua, es comenzar dentro de la actitud natural y distinguir desde ahí lo filosófico. En verdad, tomar la ruta que ofrece la fenomenología puede ser benéfico para el tomismo: se hace posible mostrar cómo el contexto que el tomismo asume se distingue él mismo del todo natural que llamamos el mundo. La fenomenología puede ayudar a la filosofía tomista y a la teología a entender sus propios orígenes.

La fenomenología y la experiencia humana

La fenomenología escapa del voluntarismo de la posmodernidad porque evita el aparente racionalismo de la modernidad. Es más moderada que este racionalismo. Reconoce la validez de la experiencia y el pensamiento prefilosóficos y no trata de sustituirlos. Con todo, puede parecer excesivo decir, como declaré antes, que la fenomenología es indiferente a la verdad o la falsedad que se encuentran en la actitud natural. ¿No hace la fenomenología nada por la experiencia que la precede? ¿Acaso sólo da un paso atrás y reflexiona en su propio beneficio?

La fenomenología puede clarificar las intencionalidades que funcionan en la actitud natural. Puede mostrar, por ejemplo, cómo difiere la lógica de las matemáticas, y como difieren ambas de la ciencia natural; puede mostrar qué es lo que cada una de estas formas de intencionalidad persigue, a qué evidencias aspira. La fenomenología auxilia a la experiencia prefilosófica aclarando qué es lo que tal experiencia revela y cómo encaja con otras formas de evidencia. Sin embargo, al hacer esto, la fenomenología o la filosofía no sustituye lo que ya estaba ahí por un nuevo método. Lo único que hace es distinguir con mayor nitidez las intenciones que ya han establecido su propia integridad. Extirpa las confusiones en estas intenciones y resuelve las ambigüedades en el discurso que las expresa.

La fenomenología también ayuda al pensar prefilosófico porque dicho pensar va inevitablemente más allá de sí mismo y trata de

formular una opinión sobre el todo. Cada ciencia parcial, así como el sentido común humano, expresa una opinión sobre el todo. Formula esta opinión, sin embargo, en términos de su propia visión parcial. Los físicos piensan en el todo como un todo físico, los políticos piensan en él como político, los psicólogos piensan en él como psicológico. Cada visión parcial alarga su propio seudópodo filosófico. En contraste, la fenomenología, como toda filosofía verdadera, ve la diferencia entre una visión parcial del todo y una visión que es adecuada para el todo. Evita la positividad de las ciencias parciales. En lugar de lanzarse de cabeza con las anteojeras puestas, sabe que el pensar sobre el todo requiere sutileza, reserva, matización, analogía y metáfora. La fenomenología hace distinciones más básicas que las que hacen las ciencias parciales. Es sensible a las transformaciones del lenguaje que tienen que ocurrir cuando hablamos del más amplio de los contextos.

Así, la fenomenología ayuda a las ciencias parciales y a la actitud natural clarificando su parcialidad, poniendo de relieve lo que en ellas está ausente, y mostrando que lo que ellas identifican puede ser visto desde perspectivas que ellas no adoptan. No duda ni rechaza, sino aclara y restituye. Al aclarar la parcialidad de otras formas de pensar, formula su propia noción del todo. Al hablar sobre el todo también trae el yo a la mente, y así contrarresta tanto el olvido del yo en las formas modernas de ciencia como la negación del yo de la posmodernidad. La fenomenología nos ayuda a pensar acerca de los temas primeros y últimos y nos ayuda a conocernos a nosotros mismos.

❧ 8 ❧

Fin del
Décimocuarto Capítulo

APÉNDICE
LA FENOMENOLOGÍA EN LOS ÚLTIMOS CIEN AÑOS

Los comienzos del movimiento: Husserl

El movimiento fenomenológico encaja pulcra, casi exactamente, en el siglo veinte. La obra que generalmente se considera la primera obra verdaderamente fenomenológica, las *Investigaciones lógicas* de Husserl, apareció en dos partes en los años 1900 y 1901, así que el nuevo movimiento comenzó precisamente con el amanecer del siglo. Además, esta fecha fue literalmente un nuevo comienzo, porque Husserl fue verdaderamente un filósofo original. No se le puede considerar un continuador de una tradición que hubiera tomado forma antes que él; aun Martin Heidegger, siendo un filósofo tan fuerte como lo fue, sólo puede entenderse en la tradición que Husserl abrió, pero Husserl no tuvo ningún predecesor que lo eclipsara de tal modo. Tomó inspiración del trabajo de Franz Brentano y del psicólogo Carl Stumpf, pero los sobrepasó por mucho. Su teoría de la intencionalidad, por ejemplo, es muy superior a la de Brentano. La obra escrita de Husserl anterior a 1900 (su *Filosofía de la Aritmética*, que apareció en 1891, y los pocos ensayos que siguieron al libro), aun cuando prefigura algo de su pensamiento posterior, es considerado con justicia prefenomenológico, de la misma forma en que los escritos de Kant anteriores a la *Disertación inaugural* de 1770 son considerados precríticos. Así que ahora, desde el final del siglo XX, podemos volver la mirada al movimiento filosófico que comenzó en el año 1900 y tratar de pasar revista de él.

Husserl había sido un Privatdozent en la Universidad de Halle durante catorce años cuando, debido al éxito de las *Investigaciones lógicas*, fue invitado a convertirse en profesor en Gotinga. Estuvo en Gotinga desde 1901 hasta 1916, cuando se mudó a Friburgo, donde enseñó desde 1916 hasta su retiro en 1928. Permaneció en Friburgo otros diez años hasta su muerte en 1938, a la edad de setenta y nueve. Husserl sólo publicó seis libros durante su vida: *Filosofía de*

la aritmética (1891), *Investigaciones lógicas* (1900-1901), *Ideas* I (1913), *Lecciones sobre la conciencia del tiempo interno* (1928), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), y *Meditaciones cartesianas* (1931), el cual apareció en francés. Sin embargo, escribió miles de páginas de manuscritos: lecciones de cursos, meditaciones y esquemas filosóficos, comentarios, borradores para posibles publicaciones. Husserl filosofó escribiendo. Todos estos materiales están reunidos en los Archivos Husserl, y muchos volúmenes han sido publicados póstumamente en la serie *Husserliana*, la cual cuenta ahora con veintinueve títulos y seguimos contando. Están planeados un total de alrededor de cuarenta volúmenes.

Elisabeth Ströker (comunicación personal) ha hecho notar que Husserl siempre siguió teniendo algo de científico de la naturaleza aun cuando se dedicó a la filosofía; había comenzado sus estudios, y había escrito su tesis doctoral, en matemáticas, y también estudió astronomía y psicología antes de entrar en la filosofía. Al igual que un científico de la naturaleza, él estaba, dice Ströker, más inclinado al experimento que a la monografía, y sus muchas composiciones filosóficas fueron como otros tantos estudios empíricos o experimentos. Aun sus libros más extensos eran más como colecciones de pequeños estudios que composiciones arquitectónicamente estructuradas.

Durante su vida, Husserl estimuló con sus enseñanzas y sus escritos el crecimiento de varias ramas de la fenomenología. Otra forma importante en la que ejerció su influencia fue a través de su trabajo editorial en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, el cual fundó en 1913. En este anuario aparecieron muchas monografías alemanas importantes, incluyendo *El ser y el tiempo* de Heidegger, las propias *Ideas* I y *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de Max Scheler, y trabajos de Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Oskar Becker y Moritz Geiger. Entre 1913 y 1930 se publicaron en esta serie un total de once volúmenes, algunos de los cuales contuvieron más de un trabajo. El último fue un estudio de Eugen Fink titulado *Vergegenwärtigung und Bild* (*Representación e imagen*).

Durante su periodo de enseñanza, Husserl influyó en dos grupos filosóficos, uno en Gotinga y otro en Munich. Este último surgió espontáneamente a través de la lectura de *Investigaciones lógicas*. En la Universidad de Munich, estudiantes de Theodor Lipps habían organizado un grupo filosófico más o menos a la vuelta del siglo; el grupo, que incluía en un comienzo figuras como Alexander Pfänder y Johannes Daubert, y más tarde a Adolf Reinach, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand y Max Scheler, estuvo influido por la obra escrita de Husserl y se fue convirtiendo gradualmente en un centro independiente de fenomenología. Los miembros se encontraban frecuentemente con Husserl en Gotinga; lo invitaron a que diera una conferencia en Munich, y algunos se trasladaron a Gotinga a estudiar con él. Lo que les interesaba a los filósofos de Munich era la superación de Husserl del psicologismo y su restauración del realismo en la filosofía. No les gustó, sin embargo, su posterior desarrollo de una filosofía trascendental, pensando que era una recaída en el idealismo, y veían su propio trabajo como fenomenología sin la reducción. Subsecuentemente, se formó en Gotinga otro grupo. Algunos de sus miembros vinieron de Munich, como Reinach, Daubert, Conrad, Conrad-Martius y von Hildebrand, y se les unieron figuras como Alexandre Koyré y Jean Héring. Roman Ingarden y Edith Stein llegaron a ser miembros de este grupo y luego se fueron con Husserl a Friburgo.

Cuando Husserl se mudó a la Universidad de Friburgo en 1916, no se estableció ahí ningún círculo formal de fenomenología, pero muchas figuras prominentes trabajaron con él: Stein, Ingarden, Fink, Ludwig Landgrebe, y especialmente Martin Heidegger. Otros que fueron influidos por él mientras estudiaban en otro lugar durante los años veinte, fueron Jacob Klein y Hans-Georg Gadamer, quienes estaban en Marburgo y fueron influidos de manera más directa por Heidegger.

La segunda etapa: Husserl, Heidegger y Scheler

Durante los años veinte el movimiento filosófico de Husserl, como fenómeno cultural, se descarriló un tanto por la aparición de Hei-

degger en la escena académica e intelectual. Heidegger causó una impresión tremenda en el mundo filosófico en Alemania y le arrebató a Husserl los reflectores. Husserl y Heidegger forman uno de los grandes pares de pensadores en la historia de la filosofía, y para entender su relación vamos a retroceder unos cuantos años hasta 1907, cuando Heidegger leyó el libro de Brentano sobre los muchos sentidos de ser en Aristóteles. Dos años después, cuando era estudiante en Friburgo, leyó las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En 1913 completó su tesis doctoral bajo la tutela del neokantiano Heinrich Rickert, escribió su tesis de habilitación en 1915, y entonces empezó a dar clases en Friburgo, justo cuando Husserl llegaba a esta ciudad. Como profesor joven, Heidegger dio clases sobre los filósofos griegos y sobre fenomenología, y también sobre la filosofía de la religión. Recibió una invitación para enseñar en Marburgo y dejó Friburgo en 1923. En el invierno de 1923 y 1924 compuso el primer borrador de *El ser y el tiempo*, y empezó a enseñar en Marburgo en 1924. En 1927 se publicó *El ser y el tiempo*. Heidegger fue invitado a suceder a Husserl en Friburgo cuando éste se retiró en 1928. Heidegger había estado cuatro años en Marburgo, de 1924 a 1928, pero sus cursos, tanto ahí como antes en Friburgo, ya lo habían hecho famoso y habían revelado su propia posición filosófica independiente.

Heidegger leyó sobre Aristóteles cuando tenía diecisiete años de edad, y leyó las *Investigaciones lógicas* de Husserl cuando tenía diecinueve. Fue la combinación de estas dos fuentes la que lo formó profundamente en términos filosóficos. En el § 7 de *El ser y el tiempo* afirma que el método de sus análisis será fenomenológico, y proporciona una lúcida explicación de lo que significa la fenomenología, pero a pesar de la influencia que Husserl ejerció sobre él, hay numerosas diferencias obvias entre los dos filósofos.

En primer lugar, Heidegger formula su tarea en términos clásicos y muestra un gran conocimiento de la historia de la filosofía. Husserl era un matemático que llegó a la filosofía, mientras que Heidegger fue educado como filósofo desde el principio. *El ser y el tiempo* cita fuentes tales como Aristóteles, Agustín, Santo Tomás, Suárez, Descartes, Kant y otros filósofos y teólogos, así como el Libro del

Génesis, a Calvino, a Zuinglio y a Esopo, y asume como su meta el rejuvenecimiento de la cuestión del ser. Heidegger fue capaz de usar lo que consiguió Husserl aplicándolo a custiones filosóficas más clásicas. También fue más capaz que Husserl de usar un vocabulario filosófico clásico.

En segundo lugar, Husserl tiene mucho de racionalista en el estilo y el contenido de su trabajo, mientras que el estilo y el contenido de la escritura y de las enseñanzas de Heidegger comprometen al lector y le plantean cuestiones existenciales. Esto es a la vez bueno y malo. Es bueno porque pone de manifiesto de manera explícita el hecho de que la filosofía no es mera especulación indiferente y despreocupada, sino una forma de vida y un gran beneficio para aquellos que la practican. No obstante, es malo porque al perseguir su proyecto filosófico, Heidegger no distinguió de manera adecuada entre la vida teórica y la vida práctica, entre la filosofía y la prudencia; tampoco distinguió claramente entre la vida teórica y la religión. Quería ser un profeta y un líder moral tanto como un pensador, y la oscilación entre estas formas de vida hizo confuso su propio trabajo y afectó el pensamiento de quienes recibieron su influencia. El propósito principal del análisis heideggeriano del ser-para-la-muerte, o de la angustia, o de la autenticidad, no es primariamente darnos motivos de preocupación, o hacernos tomar en serio la vida o hacernos salir a votar; por el contrario, usa estos fenómenos para acercarse a la cuestión del ser. Tienen una función analítica, no una función exhortativa. Deben mostrar que la cuestión del ser no sólo se revela en la metafísica especulativa, sino en todas las variedades de la existencia humana. Sin embargo, aun en los propios escritos de Heidegger el propósito analítico se mezcla con una exhortación religiosa y moral. Sus escritos tienen algo de profético. Uno puede ser profeta, esperando el nuevo advenimiento de los dioses, y uno puede ser filósofo, pero es engañoso tratar de ser ambas cosas al mismo tiempo.

Otra manera de expresar esta diferencia entre Husserl y Heidegger es decir que Husserl comenzó con el impulso de un científico y de un matemático y que lo transformó en filosofía, mientras que

Heidegger comenzó con el impulso religioso y lo mezcló con el filosófico. Husserl, el racionalista, se veía a sí mismo como un cristiano libre, no doctrinal y no dogmático, pero en su trabajo muy rara vez utilizaba categorías religiosas. Estaba absorto en la filosofía como ciencia rigurosa. Respetaba a la religión, pero estaba algo distanciado de ella. Heidegger, en contraste, parece que presenta su filosofía como una resolución del problema religioso. Se ha observado que varios seguidores de Husserl se convirtieron al catolicismo o al protestantismo; esto no ocurrió porque Husserl alentara ese paso (él parecía, por cierto, algo desconcertado por ello), sino porque su trabajo devolvía respetabilidad a varios dominios de la experiencia y así permitía que la gente cultivara sin obstáculos su propia evolución religiosa. Sin embargo, entre los seguidores de Heidegger no fueron comunes tales conversiones, y yo sugeriría que en el contexto humano que formó Heidegger sería más probable que tuviera lugar lo opuesto de una conversión. La gente se inclinaría a pasar de la fe religiosa a la filosofía como una forma de lidiar con el impulso religioso. Las cuestiones de la mortalidad, la autenticidad, el carácter decisorio, la hermenéutica de la existencia humana, y la temporalidad y la eternidad, serían tratadas mediante exhortación y análisis filosófico antes que mediante la dedicación religiosa en su forma tradicional. La respuesta filosófica sería incluso tomada como la más auténtica de las dos. Nadie trató de interpretar el Nuevo Testamento con categorías husserlianas, pero Rudolf Bultmann trató de hacerlo con las categorías de Heidegger, y podría afirmarse que otros hicieron algo similar con respecto a la creencia católica.

¿Qué cosa en Husserl influyó más en Heidegger? Yo sugeriría que fue el hecho de que en Husserl el problema epistemológico cartesiano o moderno se había disuelto y superado. El concepto husserliano de intencionalidad echó por tierra la noción de una conciencia solitaria, encerrada en sí misma, sólo consciente de sí misma y de sus propias sensaciones y pensamientos. En efecto, en el § 13 de *El ser y el tiempo* se ridiculiza el problema epistemológico. Experimentamos y percibimos cosas, no sólo las apariciones o los impactos o las impresiones que las cosas provocan en nosotros. Las cosas se nos apare-

cen a través de una multiplicidad de presentaciones. Husserl presentó este realismo no sólo señalando las contradicciones de la posición cartesiana y lockeana, del camino de las ideas, sino también elaborando detallados análisis descriptivos de diversas formas de intencionalidad, análisis que se probaban a sí mismos en virtud de su propia precisión y capacidad de convicción. El realismo no se prueba; ¿cómo podríamos hacerlo? El realismo se exhibe.

De manera más particular, este gran paso de la doctrina de la intencionalidad se expresó en otras dos doctrinas particulares de Husserl: la primera, su análisis de la articulación categorial, y la segunda, su insistencia en que verdaderamente intencionamos cosas en su ausencia. Estas dos enseñanzas están vívidamente presentes en el primer Heidegger. En su doctrina de la categorialidad, Husserl muestra que cuando articulamos cosas, cuando juzgamos o relacionamos o componemos o estructuramos cosas, no meramente ordenamos nuestros propios conceptos o ideas o impresiones internos; más bien, articulamos cosas en el mundo. Ponemos de manifiesto partes dentro de todos. Nuestros juicios, por ejemplo, no son composiciones internas que tratamos de hacer coincidir con alguna especie de mundo «externo»; son, en su forma más elemental, la articulación asertiva de las cosas que experimentamos; articulamos la presencia de cosas, la manera en la cual nos son dadas. Así pues, la doctrina husserliana de la intencionalidad no debe tomarse solamente con respecto a la percepción, respecto en el cual se nos dice que las cosas que percibimos se nos presentan en efecto inmediatamente. Debe tomarse especialmente con respecto a la articulación categorial que se construye sobre la percepción. La doctrina de Husserl de la presentación categorial, como se da en la sexta de las *Investigaciones lógicas*, fue crucial para la formulación heideggeriana de la cuestión del ser.

Además, a través de la doctrina de la intencionalidad, Husserl es capaz de decir que realmente intencionamos cosas que están ausentes. No es verdad que siempre tratemos solamente con presencias inmediatas; no es verdad que cuando nos referimos a algo ausente, estemos realmente hablando de una imagen o de un concepto que

tenemos de la cosa. El pensamiento humano es de tal índole que trasciende lo presente e intenciona lo ausente; lo ausente, lo que no está ahí, nos es dado como tal. Hay, además, diferentes tipos de ausencia, que corresponden a los diferentes tipos de intenciones vacías que puede asumir nuestra intencionalidad: la ausencia del otro lado de las cosas que percibimos, la ausencia de las cosas mentadas solamente a través de palabras, la ausencia de las cosas que son recordadas, la ausencia de las cosas sólo representadas, la ausencia de los que están lejos en tanto que opuesta a la ausencia de los que han muerto, la ausencia del pasado y la del futuro, la ausencia de lo divino. Otro tipo de ausencia importante descrito por Husserl es el de la vaguedad, en el cual las cosas se nos dan, pero se nos dan sólo indistintamente, necesitadas de articulación y posesión ulteriores. Este tema de la ausencia fue, según creo, un estímulo para la noción heideggeriana del desocultamiento en tanto que implicado en la verdad.

Heidegger vio las posibilidades filosóficas del descubrimiento de Husserl de la intencionalidad y las explotó enormemente. Otros filósofos se habían impresionado con lo que Husserl reveló. Los miembros de las escuelas de Munich y de Gotinga, por ejemplo, se regocijaron con el «realismo» que se hizo posible con los descubrimientos de Husserl. Sin embargo, ninguno de ellos tuvo ni la profundidad ni la originalidad ni la energía filosófica de Heidegger, ni el seductor encanto de su tonalidad religiosa.

Quisiera mencionar una diferencia más entre Heidegger y Husserl. Husserl es muy parco en su utilización de la historia de la filosofía. Sí ofrece panoramas ocasionales de esa historia, y utiliza a Descartes, a Galileo, a Locke, a Hume y a Kant; pero lo hace con un conocimiento obviamente limitado de esos escritores. Hace algunos comentarios incisivos sobre ellos y por lo general llega al corazón de los temas de su filosofía, pero tiene un conocimiento más bien simplificado de su obra, como de libro de texto. Por otro lado, el contenido de lo que Husserl propone para análisis filosóficos es rico y de gran amplitud. Reveló cuestiones sobre la estructura del lenguaje, la percepción, el tiempo en sus diversas formas, la memoria, la antici-

pación, las cosas vivas, las matemáticas, los números, la causalidad, etc. Propone muchas regiones del ser como temas de análisis. Husserl, entonces, es excesivamente simplista en su tratamiento de autores, pero rico en su tratamiento de temas especulativos.

Heidegger es lo opuesto de esto. Sólo parece preocupado por un asunto, la cuestión del ser y sus implicaciones. Es cierto que en *El ser y el tiempo* presenta cierto número de los que podrían considerarse como temas «regionales», tales como la instrumentalidad, el habla y la muerte, pero todos ellos están subordinados a la única cuestión del ser. No despliega ante nosotros diversas tareas regionales, diversos dominios para el análisis; filosóficamente es un monomaniaco, siempre en camino hacia los primeros principios, mientras que Husserl lo mismo se acerca a los primeros principios que pasa luego mucho tiempo alejándose de ellos y encarnándolos en las diversas cosas que experimentamos. Respecto del contenido, Husserl parece abigarrado y Heidegger sobresimplificado.

Respecto de los autores, sin embargo, Heidegger es, en su variedad, positivamente exuberante. Discute con gran detalle y en interpretaciones sofisticadas a los presocráticos, a Platón, a Aristóteles, a los pensadores medievales, a Leibniz, a Kant, a Hegel, a Kierkegaard y a Nietzsche, al igual que a poetas como Hölderlin y Rilke, y a escritores religiosos como Angelus Silesius y Lutero. Todos estos escritores se examinan, sin embargo, respecto de cómo se formula en ellos la cuestión del ser. También quisiera mencionar la importancia que tuvo Heidegger para un nuevo acercamiento a la filosofía griega, para la interpretación de los presocráticos, Platón y Aristóteles, de manera especial en Alemania y en Francia, durante el rico periodo de los últimos cien años.

Antes de cerrar este panorama de la fase alemana de la fenomenología, debo decir unas cuantas palabras sobre Max Scheler. No se puede colocar a Scheler tan claramente dentro del movimiento fenomenológico como se puede colocar a Husserl y a Heidegger. Scheler era un pensador independiente que en algunos momentos desarrolló y comentó temas fenomenológicos, y en otros momentos criticó y se distanció de esa forma de filosofía. Lo que lo hace parecer un

fenomenólogo es el hecho de que pone atención en temas concretos, específicos, especialmente en temas humanos tales como la religión, la simpatía, el amor, el odio, las emociones y los valores humanos, y los analiza con detalle. Su afiliación marginal a la fenomenología ayudó a popularizar el movimiento, pero él también se movió libremente fuera de éste. Luego de una vida dramática y turbulenta, Scheler murió en 1928 a la edad de cincuenta y cuatro.

Decir que en los años treinta se inmiscuyeron en el movimiento fenomenológico los eventos políticos e históricos sería decir muy poco. Con el ascenso al poder de los nacionalsocialistas, Heidegger se involucró con el partido y actuó y habló de manera consecuente como rector de la Universidad de Friburgo en 1933. Husserl, en contraste, padeció muchas indignidades y peligros antes de su muerte en 1938. Los sucesos entre las naciones europeas condujeron a una profunda separación entre la filosofía alemana y la filosofía continental y el mundo británico y el americano.

Justo antes de que estallara la guerra, el franciscano Herman Leo Van Breda, de Lovaina, fue a Friburgo a estudiar fenomenología y, viendo la situación que ahí imperaba, actuó para salvar los escritos de Husserl y su biblioteca, enviándolos a Lovaina en el otoño de 1938, unos seis meses después de la muerte de Husserl. También rescató y protegió a la viuda de Husserl, Malvine, quien fue acogida en un convento de Lovaina mientras duró la guerra. Las acciones de Van Breda condujeron después de la guerra al establecimiento de los Archivos Husserl en la Universidad de Lovaina. Los archivos se convirtieron en un centro internacional importante para la edición y publicación de los escritos de Husserl y para la investigación de su pensamiento. Luego se establecieron archivos afiliados en Colonia, Friburgo, París y Nueva York.

La fenomenología en Francia

Después de la rama alemana, la francesa fue ciertamente la de mayor significación para el movimiento fenomenológico. Emmanuel Levinas estudió con Husserl y Heidegger en los años veinte, escribió una

tesis sobre el concepto de intuición en el pensamiento de Husserl, la cual fue publicada en 1930, y cotradujo las *Meditaciones cartesianas*, las cuales aparecieron en 1931.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) pasó dos años en Alemania (1933-1935), en Berlín y en Friburgo. Sus primeros trabajos muestran la fuerte influencia de Husserl, pero transformada en un humanismo existencialista. De hecho, muchos de los primeros trabajos de Sartre son excelentes análisis que desarrollan temas importantes en Husserl. Mencionaría de manera especial *La imaginación* (1936), «La trascendencia del ego» (1936), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario* (1940), y *El ser y la nada* (1943). Lo que le impresiona a uno cuando lee estos trabajos es lo bien que Sartre captó el concepto de intencionalidad y vio su potencial filosófico, y la manera tan efectiva en que usó el elemento de la ausencia como un tema filosófico, tanto en sus descripciones de varios tipos de experiencia humana como en sus análisis del ego. El respeto que Sartre sentía por Husserl ciertamente ayudó mucho a hacer el pensamiento de Husserl accesible e interesante a un público amplio después de la guerra.

En particular, Sartre tiene excelentes descripciones de cómo percibimos o experimentamos realmente el no-ser, la ausencia de las cosas; la negación no es meramente una característica de nuestros juicios, sino que es dada en la experiencia intuitiva que precede al juicio. El poder transformador de las diversas emociones, así como el movimiento vívido y la proyección de la imaginación, son descritos en formas que complementan las propias descripciones de Husserl. Sartre habla, por ejemplo, de la imaginación como «*perception renaissante*» y describe con gran detalle la conciencia prerreflexiva. También pone el acento en el yo que actúa, muestra la distinción entre posibilidades abstractas y posibilidades que están ahí para un agente como posibilidades suyas, las que no tendrían lugar sin su propia presencia en una situación. Describe la diferencia entre facticidad y trascendencia y proporciona un notable análisis del determinismo como una forma de evitar las ansiedades que la libertad trae consigo. Su estilo es fluido y atractivo.

Sin embargo, Sartre incorpora conscientemente temas fenomenológicos en su propio proyecto filosófico de un humanismo existencial, el cual incluía elementos de muchas otras fuentes, especialmente Descartes, Hegel y Marx. Incluso critica a Husserl, en *El ser y la nada*, por un tipo de timidez filosófica; dice que Husserl se restringió al análisis neutro y evitó compromisos existenciales y ontológicos («se mantuvo temerosamente [*craintivement*]* en el nivel de la descripción funcional»). Yo creo, dicho sea de paso, que Sartre malinterpreta a Husserl en el concepto de nóema y en la naturaleza de la aparición cuando afirma que el nóema es como el *lekton* estoico y cuando afirma que Husserl siguió siendo un fenomenalista en lugar de un fenomenólogo, siempre vacilante al borde del idealismo kantiano.

El contraste radical de Sartre entre el «en sí» y el «para sí» pasa por alto distinciones intermedias que deben respetarse, tales como las que ocurren en la conciencia animal. En particular, cuando habla del fenómeno de la nada, *le néant*, como fundado en la conciencia humana, Sartre acentúa tanto la diferencia y la otredad que pasa por alto elementos de identidad que siempre ocurren junto con estas negatividades. Su descripición de *le rien* como permitiendo al ego enajenarse de sí mismo en la conciencia, anticipa la introducción de Derrida de la *differance* y los «rastros», pero ambos pensadores franceses parecen ignorar la correspondiente mismidad e identidad que Husserl reconocería en tales fenómenos. Sartre hizo uso de la fenomenología dentro de una filosofía que no era sólo analítica, sino también exhortativa, una especie de humanismo dramático, y en tal escritura retórica uno siempre enfatiza algunos aspectos de las cosas a costa de ignorar otros.

El desarrollo de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) siguió unos pocos años después al de Sartre. Merleau-Ponty nunca estudió en Alemania, pero entre otras influencias en sus estudios, a principios de los años treinta recibió, en su comprensión tanto de la psicología de la Gestalt como de la fenomenología, la ayuda de Aron Gur-

* Los corchetes son del autor. (*N. del T.*)

witsch, quien había huido de Alemania y enseñó en París antes de venir a los Estados Unidos, donde se convirtió en una figura importante como representante de la fenomenología en la New School for Social Research en los años sesenta y setenta. Los primeros trabajos importantes de Merleau-Ponty, y quizá sus trabajos más perdurables, fueron *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945). Ambos eran críticas de la psicología positivista. Merleau-Ponty pone el acento en lo prerreflexivo, lo prepredicativo, lo perceptivo, lo temporal, el cuerpo vivido y el mundo de la vida. La riqueza y la complejidad de sus descripciones se equiparan en calidad con el trabajo de Sartre y se mantienen como logros fenomenológicos importantes. Merleau-Ponty apeló mayormente a los últimos trabajos de Husserl e hizo uso de materiales inéditos en los Archivos Husserl. Quizá por su crítica a la ciencia positivista, pero también por la excelencia de su trabajo, Merleau-Ponty ejerció una gran influencia en los Estados Unidos durante los años cincuenta y sesenta. Muchos encontraron su trabajo más accesible que la escritura rigurosa, casi matemática, de Husserl mismo.

También debo mencionar como miembro de la rama francesa del movimiento fenomenológico a Paul Ricoeur (n. 1913). Ricoeur tradujo las *Ideas* I de Husserl, comentó extensamente sobre él, y llevó a cabo análisis filosóficos independientes sobre la libertad humana, la religión, el simbolismo, el mito y el psicoanálisis. Es interesante que su estudio sobre la libertad humana, *Lo voluntario y lo involuntario*, estuviera muy influido por Alexander Pfänder, uno de los fenomenólogos de Munich.

La fenomenología en otros países

La raíz alemana y la rama francesa de la fenomenología fueron ciertamente las partes principales del movimiento, pero en otros países surgieron otras partes significativas. En los Estados Unidos, William Ernest Hocking había estudiado con Husserl durante un semestre en 1902, y lo mismo hizo Dorion Cairns a finales de los veinte y principios de los treinta. Cairns escribió en 1933 una tesis en Harvard sobre Husserl y se convirtió en un magnífico traductor de sus

obras. Marvin Farber escribió en 1928 en Búfalo una tesis sobre Husserl y después escribió sobre su pensamiento y fundó la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, pero se mantuvo más como un filósofo de la naturaleza que como un fenomenólogo. El principal impacto de la fenomenología en los Estados Unidos ocurrió en los cincuentas y sesentas, cuando se estableció como una de las escuelas de filosofía más importantes en este país, aunque fue eclipsada por otras formas más locales y más inglesas. En el mundo de la filosofía norteamericana, la fenomenología ha gozado de una presencia duradera pero relativamente pequeña, en comparación con la de la filosofía analítica en sus diversas modalidades. En muchas universidades han estado presentes centros importantes de fenomenología, y se han establecido varias asociaciones y revistas dedicadas a ella. El primer centro, que data de los años cincuenta, estaba en la Facultad de Posgrado de la New School for Social Research, donde enseñaron Dorion Cairns, Aron Gurwitsch y Alfred Schutz.

En Inglaterra la fenomenología nunca fue muy prominente, aun cuando a través de los esfuerzos de Wolfe Mays en Manchester y de sus estudiantes Barry Smith, Kevin Mulligan y Peter Simons, se fundó hace como veinte años un vigoroso grupo de estudiosos con la intención de explorar el primer periodo de la fenomenología y de mostrar su relación con los orígenes de la filosofía analítica en Gottlob Frege y en otros pensadores en Austria en la primera parte de este siglo.

Este desarrollo en Inglaterra tiene, incidentalmente, una contraparte en los Estados Unidos, una interpretación de Husserl que está inspirada por Frege y la filosofía analítica. Su centro está en California y la representan escritores como Dagfinn Føllesdal, Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre y David Woodruff Smith. Esta interpretación recurre especialmente a los primeros escritos de Husserl. Esta lectura de Husserl «de la Costa Oeste» tiene como su antítesis a una interpretación «de la Costa Este», situada mayormente en el corredor de Boston a Washington, que se orienta especialmente por los últimos trabajos filosóficos y lógicos de Husserl y no usa a Frege y a la filosofía analítica como su punto de partida. Este grupo lee a Frege

a la luz de Husserl y no viceversa. Se expresa en los escritos de John Brough, Richard Cobb-Stevens, John Drummond, James Hart, Robert Sokolowski y otros. El presente libro está escrito en este espíritu. Las dos «escuelas» difieren especialmente en su comprensión del nóema, del sentido y de la reducción fenomenológica. La diferencia teórica básica entre ellas está en que el grupo de la Costa Oeste identifica el sentido y el nóema y los postula como mediadores entre la mente y el mundo, mientras que el grupo de la Costa Este distingue sentido y nóema como resultados de dos tipos distintos de reflexión sobre el objeto intencionado; no los postula como mediadores de la relación intencional de la mente con el mundo. J. N. Mohanty ha desarrollado una interpretación independiente tanto de Husserl como de Frege y también ha relacionado a la fenomenología con la antigua filosofía de la India.

José Ortega y Gasset fue un filósofo independiente que a la vez representó y criticó a Husserl y a Heidegger en España. Xavier Zubiri puede también mencionarse como involucrado en la fenomenología. En Italia, la fenomenología y el existencialismo fueron desarrollados en Milán por Antonio Banfi en el periodo de entreguerras, y después de la Segunda Guerra Mundial por Enzo Paci. También, Sofia Vanni Rovighi relacionó el pensamiento de Husserl con temas de Aristóteles y de Aquino. Debe mencionarse también el existencialismo de Nicola Abbagnano. En Polonia, Roman Ingarden, que estudió con Husserl de 1912 a 1918 y después permaneció en contacto cercano con él, inició una rama del movimiento fenomenológico y escribió varios trabajos fenomenológicos importantes sobre estética, ética y metafísica. En los años treinta enseñó en Leópolis y después de la guerra en Cracovia. Esta tradición continuó luego como una influencia parcial en el trabajo de Karol Wojtyla y en el trabajo de la escuela de tomismo de Lublin. En Checoslovaquia, Jan Patočka, un alumno y amigo de Husserl, fue un fuerte representante de la fenomenología en Praga y un valiente defensor de la libertad cívica. Patočka murió en 1977 después de un interrogatorio policial. La fenomenología tuvo influencia en la Rusia prerrevolucionaria. Las *Investigaciones lógicas* fueron traducidas al ruso en 1909 y

ejercieron una influencia indirecta en el estructuralismo y en el formalismo en la teoría literaria a través de la obras de Roman Jakobson, quien siempre se refirió a la teoría husserliana de los todos y las partes como una doctrina filosófica importante. Se menciona a Gustav Shpet como representante de la fenomenología en Rusia en aquel momento, pero la Primera Guerra Mundial y la revolución comunista impidieron todo desarrollo de estos comienzos. Ahora se hacen esfuerzos para traducir a Husserl al ruso.

Hermenéutica y deconstrucción

Tras este panorama geográfico de lo que vino después del principal periodo de la fenomenología, podría mencionar otras dos formas metamórficas que han seguido a la fenomenología y que están un tanto en sus márgenes –la hermenéutica y la deconstrucción.

La hermenéutica comenzó como un movimiento específicamente alemán, con Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y especialmente con Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien fue un contemporáneo mayor que Husserl. Originalmente, la hermenéutica enfatizó las estructuras de la lectura y la interpretación de textos del pasado y presentó su trabajo como una filosofía de la interpretación bíblica y literaria y de la investigación histórica. Heidegger expandió la noción de hermenéutica del estudio de textos y documentos a la autointerpretación de la existencia humana como tal. La persona primariamente asociada con la hermenéutica es, por supuesto, Hans-Georg Gadamer, quien no sólo fue un estudiante de Heidegger, sino también un docto intérprete de Platón, de Aristóteles y de textos poéticos. También ha sido un Boswell viviente del movimiento fenomenológico, capaz de representarlo en otros países y a las generaciones más jóvenes. Lo hace como un testigo independiente de sus figuras y eventos más importantes, y como una persona cuya simpatía y cuya vivaz enseñanza le han ayudado a establecer contactos por todo el mundo. Gadamer estuvo influido por Heidegger, de quien fue alumno en Marburgo, pero estuvo menos influenciado por Husserl, con quien también estudió durante un tiempo en Friburgo. Algunos concep-

tos de Husserl son útiles en la hermenéutica –los conceptos de significados ideales, sedimentación y lenguaje, por ejemplo–, pero desempeñan un papel relativamente pequeño en el pensamiento de Gadamer. Es lamentable que con frecuencia se tome a la hermenéutica como una licencia para el relativismo, una utilización que Gadamer ciertamente cuestionaría. El hecho de que pueda haber múltiples interpretaciones de un texto no destruye la identidad de un texto, ni tampoco excluye lecturas erróneas o totalmente inapropiadas, que destruyen el texto.

En un panorama del movimiento fenomenológico también debe mencionarse a la deconstrucción, si bien con algún bochorno, así como una familia podría verse forzada a hablar sobre un tío excéntrico cuyas travesuras todo el mundo conoce pero que uno trata de evitar mencionar entre gente educada. Los primeros escritos de Jacques Derrida fueron traducciones e interpretaciones (interpretaciones muy cuestionables, ciertamente) de trabajos cortos de Husserl, pero pronto abandonó a Husserl y se adentró en campos filosóficos más amplios. La deconstrucción estuvo más fuertemente influenciada por figuras como Hegel, Heidegger, Sartre y Jaques Lacan, y en un sentido más profundo por Nietzsche y Freud. Yo sostendría también que Husserl tiene un tratamiento de la ausencia y de la diferencia mucho más sutil de lo que le reconoce Derrida, un tratamiento que reconoce estos fenómenos, pero que no cae en los extremos de la deconstrucción. Uno de los comentarios más atinados que he escuchado sobre la deconstrucción lo hizo el teórico escocés de la literatura Alasdair Fowler en una conferencia. Fowler hizo notar que, tomada a pequeños sorbos, la deconstrucción ofrece una bienvenida corrección a la teoría literaria tradicional, que puede haberse vuelto un poco demasiado pulcra y racionalista, pero que en Estados Unidos fue absorbida como una ideología política y por lo tanto se desarrolló fuera de toda proporción.

Observaciones finales

La fenomenología todavía continúa en una forma un poco menos espectacular como una de las principales tradiciones en la filosofía.

Sus obras más destacadas seguirán leyéndose como clásicos, y el tiempo dirá qué tanto se elevarán las estrellas. Los pensadores de la primera parte de este siglo estarán ciertamente entre las figuras significativas en la historia del pensamiento, e inspirarán el pensamiento filosófico como lo han hecho los mejores escritos del pasado. La fuerza de la fenomenología como movimiento se evidencia por el hecho de que nos presenta no sólo grandes figuras obvias, sino también un amplio repertorio de escritores menores, aquellos que rellenan las posibilidades en los nichos y en los rincones del estilo fenomenológico de filosofía.

Además, en esta tradición sigue llevándose a cabo muchísimo trabajo erudito, como la edición de textos (con Lovaina y Colonia como centros especialmente importantes), comentarios sobre obras importantes y pensadores importantes, y controversias sobre el significado de diversos términos y conceptos. A pesar de que la edición de la obra de Husserl está llegando al punto en el que uno bien podría decir «basta», algunos materiales importantes, como sus últimos manuscritos sobre la conciencia del tiempo interno, todavía aguardan publicación. La edición de los cursos de Heidegger ha arrojado mucha luz sobre la evolución de su pensamiento y nos ha provisto de textos de gran valor filosófico.

Una de las grandes deficiencias del movimiento fenomenológico es su total carencia de filosofía política. Esta es claramente un área en la cual se requiere un suplemento. En efecto, podría uno decir que la falta de perspicacia política no fue en el caso de Heidegger sólo una catástrofe especulativa, sino una catástrofe práctica. Alfred Schutz (1899-1959), quien enseñó en la New School y que comentó parcialmente el pensamiento de Husserl, estuvo más influido por Weber y por Scheler, e hizo un importante trabajo en filosofía social y en sociología humanista, pero él tampoco desarrolló realmente una filosofía política.

Diría también que su terminología establecida es un reto para el movimiento feomenológico. Palabras como «nóesis» y «nóema», «reducción», «mundo de la vida» y «ego trascendental» tienden a fosilizarse y a provocar problemas artificiales. Ellas sustancializan lo que

debe ser un aspecto del ser y de la actividad de la filosofía. El nombre mismo de «fenomenología» es engañoso y burdo. La terminología se traduce mal al inglés y parece pomposa; quienes escriben fenomenología en inglés deberían aprender de autores como John Findlay, Michael Oakeshott y Gilbert Ryle.

Hay en la fenomenología importantes recursos teóricos que aún no han sido explotados, depósitos minerales, por decirlo así, cuya extracción está aún pendiente. Husserl hizo un avance decisivo en el pensamiento moderno; mostró la posibilidad de evitar el concepto cartesiano-lockeano de conciencia como una esfera cerrada; restituyó la comprensión de la mente como pública y como presente a las cosas. Husserl abre el camino a un realismo filosófico y a una ontología que puede reemplazar la primacía de la epistemología. Muchas de estas posibilidades positivas del pensamiento de Husserl no se han apreciado porque la garra cartesiana –«la main morte de Descartes»– es muy fuerte en muchos filósofos y en muchos estudiosos. Con demasiada frecuencia, todo en Husserl se reinterpreta siguiendo las mismas posiciones que él rechazó. El camino de las ideas, la idea de la conciencia aislada, todavía nos tienen cautivos a muchos de nosotros, y es muy difícil, si no imposible, sacar a la gente de esta forma de pensar una vez que ésta ha echado raíces, una vez que ellos se han acostumbrado a cierto conjunto de problemas y a cierta forma de razonar. Pero en la fenomenología queda mucho para quienes lo quieran. El movimiento fenomenológico, con sus orígenes en Husserl al principio de este siglo y su rica historia de los últimos cien años, suministra muchos recursos para una auténtica vida filosófica.

§

Fin
del Apéndice

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Bernet, Rudolf, Iso Kern, y Eduard Marbach. *An Introduction to Husserlian Phenomenology.* Northwestern University Press, Evanston, IL, 1993. Los autores son prominentes eruditos suizos que estudiaron en la Universidad de Lovaina durante los años sesenta. Todos ellos han editado textos de Husserl y han escrito muchas obras de fenomenología. Rudolf Bernet es actualmente director de los Archivos Husserl en Lovaina.

Brough, John Barnett. «Translator's Introduction», en Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)* (trad. de John Barnett Brough). Kluwer, Dordrecht, 1991, pp. xi-lvii. En esta introducción y en otros ensayos, Brough ofrece el tratamiento más claro en inglés de la doctrina fenomenológica de la temporalidad.

Cobb-Stevens, Richard. *Husserl and Analytic Philosophy.* Kluwer, Dordrecht, 1984. Hay una cantidad de libros, por diversos autores, que comparan la fenomenología y el pensamiento analítico, y éste es el más exitoso. Estudia primariamente las diferencias entre Husserl y Frege, pero también muestra cómo resuelve Husserl problemas que han dominado la filosofía desde Descartes. Enfatiza el papel de la intuición categorial.

Dillon, Martin C. *Merleau-Ponty's Ontology.* Indiana University Press, Bloomington, 1988.

Dreyfus, Hubert L. (ed.). *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science.* MIT, Cambridge, MA, 1982. Esta colección contiene varios ensayos importantes de Dagfinn Føllesdal así como contribuciones de autores como Dreyfus, J. N. Mohanty, John Searle y David Woodruff Smith, que se ocupan de la intencionalidad y la ciencia cognitiva.

Drummond, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object.* Kluwer, Dordrecht, 1990. Este volumen es una evaluación comprehensiva y sistemática de la interpretación fregeana de Husserl. Presenta la crítica de la «Costa Este» a la

forma de fenomenología de la «Costa Oeste», y se ocupa especialmente de los temas del nóema, el sentido y la reducción.

Elveton, R. O. (ed. y trad.). *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings.* Quadrangle, Chicago, 1970. Seis ensayos clásicos, escritos entre 1930 y 1962. De especial importancia son los ensayos de Eugen Fink, «The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism» [«La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl y la crítica contemporánea»], pp. 73-147, y de Walter Biemel, «The Decisive Phases in the Development of Husserl's Philosophy» [«Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl»], pp. 148-173.

Embree, Lester *et al.* (eds.). *Encyclopedia of Phenomenology.* Kluwer, Boston, 1997. Los artículos en esta enciclopedia tratan los conceptos principales de la fenomenología, desarrollos en varios países, autores principales, y nuevas áreas importantes de discusión, como el lenguaje, la inteligencia artificial, la ciencia cognitiva y la ecología. Está muy bien organizada, y los artículos fueron escritos por estudiosos reconocidos. Esta obra probablemente seguirá siendo la obra de consulta más autorizada sobre fenomenología durante muchos años.

Gadamer, Hans-Georg. «The Phenomenological Movement», en su *Philosophical Hermeneutics* (ed. y trad. por David E. Linge). University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 130-181. Una reseña personal de los temas principales en la historia de la fenomenología.

Guignon, Charles (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger.* Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Los libros en la serie «Cambridge Companion» son colecciones de alrededor de diez ensayos nuevos acerca de un filósofo determinado. Cada volumen tiene un ensayo introductorio por el editor que da un panorama del pensamiento del filósofo, y se ofrece una extensa bibliografía.

Hammond, Michael, Jane Howorth y Russell Keat. *Understanding Phenomenology.* Blackwell Publisher, Oxford, 1991.

Howells, Christina (ed.). *The Cambridge Companion to Sartre.* Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heideger's «Being and Time»*. University of California Press, Berkeley, 1993. Explica con detalle las circunstancias históricas, los intereses personales y los desarrollos intelectuales que ayudaron a conformar la primera publicación importante de Heidegger así como su filosofía entera.

Kockelmans, Joseph J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. Purdue University Press, West Lafayette, IN, 1994.

Langiulli, Nino (ed.), *European Existentialism*. Transaction, New Brunswick, NJ, 1997. Esta es la tercera edición de un libro que apareció en 1971 bajo el título de *The Existentialist Tradition*. Contiene selecciones de autores que van de Kierkegaard a Camus. Además de los principales autores en esta tradición, el libro contiene escritos de Ortega y Gasset, Abbagnano, Buber y Marcel. Las selecciones son valiosas y poco comunes, y las introducciones, escritas por varios estudiosos, son muy útiles.

MacQuarrie, John. *Existentialism*. Penguin, Baltimore, 1962.

Madison, Gary Brent. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Ohio University Press, Athens, 1973.

Manser, Anthony. *Sartre: A Philosophical Study*. Oxford University Press, Oxford, 1966.

McIntyre, Ronald y David Woodruff Smith. *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Reidel, Boston, 1982. Este es el estudio más vasto de la filosofía de Husserl desde el punto de vista fregeano y analítico.

McKenna, William R., y J. Claude Evans (eds.). *Derrida and Phenomenology*. Kluwer, Dordrecht, 1995. Una reseña de la relación entre la fenomenología y la deconstrucción

Mohanty, J. N. *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Blackwell Publisher, New York, 1989. Mohanty es el autor de muchas obras de fenomenología, filosofía del lenguaje y pensamiento hindú. Este libro describe la naturaleza de la fenomenología trascendental usando categorías y temas familiares a los filósofos analíticos.

Mohanty, J. N., y William R. McKenna (eds.). *Husserl's Phenomenolo-*

gy: A Textbook. University Press of America, Lanham, MD, 1989. Ensayos que presentan varios aspectos del pensamiento de Husserl.

Natanson, Maurice. *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks.* Northwestern University Press, Evanston, IL, 1974. Este volumen ganó el Premio del Libro Norteamericano en 1974. Es una exposición clara y colorida del pensamiento de Husserl.

Ott, Hugo. *Martin Heidegger: A Political Life* (trad. de Allan Blunden). Basic Books, New York, 1993. El autor de esta biografía es profesor de historia en la Universidad de Friburgo. El libro es una biografía fiel y desapasionada de Heidegger. Trata las controversias políticas en las que Heidegger estuvo envuelto.

Poggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking* (trad. Daniel Magurshak y Sigmund Barner). Humanities, Atlantic Highlands, NJ, 1987. Una introducción a Heidegger por uno de sus intérpretes más competentes.

Sepp, Hans Reiner (ed.). *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild.* Karl Alber, Freiburg, 1988. Esta obra fue compuesta como un catálogo para acompañar una exhibición conmemorativa del quincuagésimo aniversario de los Archivos Husserl. El libro contiene muchos retratos de personas y lugares, así como imágenes de documentos relativos no sólo a Husserl y a su vida, sino a otras personas y a desarrollos de la fenomenología. Incluye recuerdos de Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Levinas, Herbert Spiegelberg y otros, cinco ensayos sobre el movimiento fenomenológico, esbozos biográficos de casi noventa personas asociadas con el movimiento, una tabla cronológica histórica del periodo 1858-1928 (da eventos paralelos a eventos de la fenomenología), bibliografías de las obras principales de la fenomenología y sus traducciones, y una bibliografía selecta de fuentes secundarias.

Smith, Barry y David Woodruff Smith (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl.* Cambridge University Press, Cambridge, 1995. Este volumen de la serie «Cambridge Companion» contiene ensayos por importantes comentaristas de Husserl británicos y norteamericanos. La introducción recorre la filosofía de Husserl y es-

boza varias interpretaciones de su pensamiento. Los ensayos cubren el desarrollo de la filosofía de Husserl, la perspectiva filosófica, el lenguaje, el conocimiento, la percepción, el idealismo, la mente y el cuerpo, el sentido común, las matemáticas y la lógica de los todos y las partes.

Sokolowski, Robert. *Husserlian Meditations: How Words Present Things.* Northwestern University Press, Evanston, IL,1974. Un estudio de los principales conceptos del pensamiento de Husserl, con referencia a autores como Strawson y Austin.

Sokolowski, Robert. *Pictures, Quotations, and Distinctions: Fourteen Essays in Phenomenology.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1992. Una colección de ensayos que describen fenómenos como representación pictórica, citación, hacer distinciones, medida, referencia, temporalidad y acción moral. Los ensayos tratan de clarificar filosóficamente cosas que son partes esenciales de la condición humana.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement* (3ª edición, revisada y ampliada, con Karl Schuhmann). Nijhoff, The Hague, 1982. Esta es la historia clásica de la fenomenología. Las primeras dos ediciones (que comprendían dos volúmenes) fueron escritas por Herbert Spiegelberg; la tercera (en un volumen) fue escrita con la asistencia de Karl Schuhmann. El libro trata con mucho detalle los desarrollos en varios países, con una amplia cobertura incluso de las figuras menores.

Ströker, Elisabeth. *Husserl's Transcendental Phenomenology* (trad. Lee Hardy). Stanford University Press, Stanford, 1993. La autora fue directora de los Archivos Husserl en Colonia durante muchos años. Se especializa no sólo en fenomenología, sino también en filosofía de la ciencia.

Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason.* Stanford University Press, Stanford, 1987.

Willard, Dallas. *Logic and the Objectivity of Knowledge.* University of Ohio Press, Athens, 1984. Una exposición clara y exacta de la obra temprana de Husserl, con un amplio estudio de los temas más importantes de las *Investigaciones lógicas.*

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

Abbagnano, Nicola: 277
actitud fenomenológica: introducción: 14, 15; difiere de la actitud natural: 63; no es un giro dentro de la actitud natural: 63; desapegada y teórica: 64-65, 239; anticipada en la actitud natural: 65; se enfoca en los objetos así como en las intenciones: 66; capaz de tratar de la imaginación y el recuerdo: 96; examina intencionalidades de todos tipos: 111, 130; y el ego: 155-157; contrastada con la actitud proposicional: 235-244; alcance de: 238; no imperial: 240; ilustrada por las tiras cómicas: 245
actitud natural: introducción: 14; descripción: 57-59; y ausencia: 58; y mundo: 58-59; incapaz de manejar las apariciones: 67-68; validada por la fenomenología: 74, 82-83; e imaginación y recuerdo: 96; obtiene muchas intencionalidades: 111; y el ego trascendental: 156
adecuación en los análisis fenomenológicos: 76
Aeterni patris (León XIII): 259
alma y partes y todos: 38
alucinaciones: 24, 25
animales y ego trascendental: 151
apariciones, *véase* apariencias
apariencias (apariciones): en la vida moderna: 12; y la fenomenología: 11-13; su realidad: 25; en cuanto estudiadas desde el punto de vista fenomenológico: 67
apodicticidad de los enunciados en la actitud fenomenológica: 75-76
apofántica y ontología formales: 132
Archivos Husserl: 264, 272, 280
Aristóteles: y las partes y los todos: 33; y el alma racional: 60; y la ciencia del ser en cuanto tal: 71; y la verdad prefilosófica: 83; y el motor inmóvil: 182; y las sociedades idealizadas: 230; fuente para Heidegger: 267; discutido por Heidegger: 271; estudiado por Gadamer: 278
arqueología: implica una intencionalidad especial: 23; filosófica: 210
arrepentimiento y ausencia: 51
asociación como la forma más baja de identidad: 229
aspectos en cuanto diferentes de los lados: 29
ausencia: en la percepción: 27; y otros yos: 48, 195; en contraste con la presencia: 48-49; importancia en la fenomenología: 50; como verdaderamente presentada: 50-51; variedades: 51; en el recuerdo: 87, 97; en las intenciones significativas: 101, 104-106; de los objetos categoriales: 123-124; en la conciencia del tiempo interno: 176, 179; e intersubjetividad: 193; en Husserl y Heidegger: 269-270; *véase también* presencia y ausencia

Bacon, Francis: 107, 249
Banfi, Antonio: 277
Beckett, Samuel: 20, 21
Berkeley, George: y el empirismo: 252
belleza y manifestación: 219-221
biologismo: 145-147
Bosquejo de una teoría de las emociones (Sartre): 273
Brentano, Franz: 259, 263, 266
bricolage: 12
Brough, John: 277
Bultmann, Rudolf: 268

Cairns, Dorion: 275, 276
Calvino: fuente para Heidegger: 267
categorialidad: y objetos inteligibles: 14; etimología del término: 113; surge en

tres etapas: 114-115; y lenguaje: 116-117, 131; como discreta: 117, 139; como percepción humanizante: 120, 140-141; y lógica: 132; articula el todo: 140; como sedimentada: 209-210; *véase también* sintaxis
Cayetano: 259
cerebro: y el predicamento egocéntrico: 19; e intencionalidad: 37; y memoria: 88; y ego: 145; y conciencia del tiempo interno: 182; y vida política: 258
ciencia: y mundo de la vida: 15, 185-186; y partes y todos: 35; en tanto que necesita compleción: 70; versiones premodernas de: 186; sus intencionalidades: 187; en tanto que conquistada por las personas: 187; e idealización: 188-189; e identidad exacta: 190-191; e indeterminación: 191-192; como reveladora de la verdad: 197; parcialidad de: 262; ciencia ficción y variación imaginativa: 227
citación (entrecomillar): y duplicación del hablante: 162-163; diferente del poner entre paréntesis: 240-242
Cobb-Stevens, Richard: 277
coherencia: de contenidos proposicionales: 215; fundada en la experiencia de individuos: 217; en asuntos prácticos: 219
conceptos: problema: 14; como presencias sustitutas: 50, 101; como entidades mentales o semánticas: 124-130; *véase también* significado; proposiciones
conciencia del tiempo interno: descripción: 166; como el nivel más básico del tiempo: 166-170; como difícil de expresar: 167, 170, 178, 181, 182; diagramada: 169; como diferente del recuerdo: 171; comparada con la extensión lineal: 174-175; como formal: 177; y la sucesión: 179; y la presencia original del pasado: 179; por qué está localizada en un tercer nivel de temporalidad: 181; *véase también* presente vivo
concretum: 35-37
consistencia: como segundo nivel de la estructura proposicional: 214; en asuntos prácticos: 219
constitución genética: 119
constitución: como presentación de objetos inteligibles: 118-119
corporalidad: y ego: 157-158; y sentido del tacto: 158-159; y movilidad: 159-160; y locación: 160; y memoria: 161; e intersubjetividad: 194-195
Costa Este, interpretación de Husserl de la: 276-277
Costa Oeste, interpretación de Husserl de la: 276-277
creencia: en la actitud natural: 60-61; *véase también* creencia en el mundo
cumplimiento intermediario: 53
cumplimiento: introducción: 46-47; como graduado: 54; como aditivo: 54; *véase también* intuición

dativo: para las apariciones: 12, 13, 46, 84, 194, 204, 221; y la temporalidad: 168, 181
deconstrucción: y el predicamento moderno: 11, 12; y el discurso sobre el ser: 218-219; resultado de la modernidad: 254; y la fenomenología: 279
deliberación: e imaginación: 92-95; y vaguedad: 137; y ego: 162; y consistencia y coherencia: 219
Derrida, Jacques: 254, 274, 279
Descartes, René: y duda radical: 71-73; racionalismo de: 82, 252; y conceptos: 125; sobre el dominio de la evidencia mediante el método: 207-208; y conciencia pura: 230; en cuanto que suplanta la verdad prefilosófica: 245, 249; fuente para Heidegger: 267; utilizado por Husserl: 270; fuente para Sartre: 274; influencia sobre el pensamiento actual: 281
desencomillado: 129
desplazamiento: en la memoria y la imaginación: 95; y la conciencia del tiempo interno: 161

desprendimiento en filosofía: 239-240
Dilthey, Wilhelm: 278
Disertación inaugural (Kant): 263
distinción: como logro del juicio: 135-136
drama e identidad: 41
Dreyfus, Hubert: 276
Drummond, John: 277
duda, intento de: 71-73; si está sometido a la elección libre: 71-72; necesita razones: 72

educación y vida política moderna: 256
ego empírico y temporalidad: 168
ego trascendental: como agente de la verdad: 147-148, 197, 204, 221; como agente moral: 148-149; y vaguedad: 149; y reino de los fines: 149; y animales: 151; carácter público del: 152-155; extendido en la actitud fenomenológica: 156; ya presente en la actitud natural: 156; grados de identidad: 156-157; y corporalidad: 157-161; y tiempo: 168; *véase también* ego
ego: identidad del: 14, 15; empírico y trascendental: 143-144; y mundo: 144; y actitud fenomenológica: 155-156; y corporalidad: 157-161; como no-puntual: 161-163; y deliberación: 162; como siempre preeminente: 194; *véase también* yo; ego trascendental
Einstein, Albert: y la intuición eidética: 226
Eliot, Thomas S., 179
El formalismo en la ética y la ética material de los valores (Scheler): 264
El ser y el tiempo (Heidegger): 264, 266, 268
El ser y la nada (Sartre): 273
entrecomillar, *véase* citación
epistemología: en la modernidad: 16, 80-81, 252-254; enfrentada por la fenomenología: 255, 268, 281
epojé: neutralización: 65; término del escepticismo griego: 65; importancia de la: 83
error y creencia en el mundo: 61-62
esencias morfológicas: 190
esencias, intelección de: 223
Esopo: fuente para Heidegger: 267
estado moderno: y soberanía: 250-251; y las repúblicas: 250, 257
estructuralismo: 218
evento histórico: como una identidad: 41
evidencia: definición: 201-205; significado de diccionario de la: 202; dos sentidos de la: 204-205; no una mera experiencia subjetiva: 204-207; indomable: 208; más básica que la prueba: 207-208; y la belleza: 219-221
experiencia predicativa: 119
expresando y significado: 40

Farber, Marvin: 276
fases en la temporalidad: 175
fenomenología: definición: 10, 13; y la filosofía clásica: 10, 16; ve la razón como ordenada a la verdad: 15, 16, 219, 254; etimología de: 23; en tanto que restaura la filosofía teórica: 25-26, 64-65; como realista: 31, 269; en tanto que describe identidades en multiplicidades: 44; anticipada en la actitud natural: 68-69; como la ciencia más concreta: 71; en cuanto que valida la actitud natural y la razón prefilosófica: 74, 81-82, 249, 261-262; y la epistemología: 80-81, 268-269; como no racionalista: 82; como no introspectiva: 103; y el psicologismo: 145-147; como estudio de la verdad: 233-234; en cuanto que contempla límites en la verdad: 233-234; definida en contraste con la reflexión proposicional: 234-235; respuesta a la modernidad y la posmodernidad: 254-258; y antiguos y modernos: 255; y filosofía política: 256-258, 280; y tomismo: 259-261; y creencia religiosa: 260-261; vocabulario pomposo de la: 281
Fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty): 274

ficción e intuición eidética: 190-191
Fichte, Johann Gottlieb: y el idealismo: 252
figura de ajedrez: como analogía del ego trascendental: 150-151
figuración: en cuanto fundada en la percepción: 22; como pública: 24; diferente del recordar: 86-87; diferente de las intenciones significativas: 106-107; y la percepción: 106-107; no mera similaridad: 108
filosofía analítica y fenomenología: 11, 276-277
Filosofía de la Aritmética (Husserl): 263, 263-264
filosofía medieval y fenomenología: 260
filosofía política: en la modernidad: 16, 249-254; la política no es el mayor bien: 16, 256; y la fenomenología: 256-258, 280; eventos políticos relacionados con la fenomenología: 272
filosofía: comparada con las matemáticas: 9; y momentos y pedazos: 36-39; y vida teórica: 83; en cuanto trata con la verdad: 197, 247; prosigue a partir de las evidencias y los ocultamientos: 211; y las verdades triviales: 228; y la variación imaginativa: 227; no meramente análisis de significado: 246-247
Findlay, John: 281
física, intencionalidad en la: 23; y los momentos: 35; en cuanto que afirma ser ciencia del todo: 83, 262; y el mundo de la vida: 185-186; e indeterminación: 191-192; y la filosofía: 197
Føllesdal, Dagfinn: 276
Fowler, Alasdair: 279
Frege, Gottlob: 276, 277
Freud, Sigmund: 279
fundación, relación de: en partes y todos: 35

Gadamer, Hans-Georg: 265, 278, 279
Galileo Galilei: y el evidenciar: 210; utilizado por Husserl: 270
Gilson, Etienne: 259
Gotinga, escuela de fenomenología de: 265
Gurwitsch, Aron: 274-276

Hart, James: 277
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 279; y el estado moderno: 251; y la teoría del conocimiento: 252; discutido por Heidegger: 271; fuente para Sartre: 274
Heidegger, Martin: y la fenomenología: 11; y la diferencia ontológica: 67; y los éxtasis del tiempo: 174; sobre *Lichtung*: 182; sobre *Dasein*: 203; y la posmodernidad: 254; y Husserl: 265-272; tono profético: 267; y la religión: 268; y la historia de la filosofía: 271; y la cuestión del ser: 271; involucramientos políticos de: 272, 280; sus cursos: 280
hermenéutica: y ocultamiento: 209-210; preparada por la fenomenología: 255; como un movimiento: 278-279
Hobbes, Thomas: y partes y todos: 39; y el hombre en estado de pura naturaleza: 230; y la teoría mecanicista del hombre: 258; como quien suplanta la verdad prefilosófica: 245, 250; y el estado moderno: 249, 251
Hocking, William Ernest: 275
Hölderlin, Friedrich: discutido por Heidegger: 271
Hume, David: sobre la creencia: 206; y el empirismo: 252; utilizado por Husserl: 270
Husserl, Edmund: sus introducciones a la fenomenología: 10; fundador de la fenomenología: 11; tratamiento original de la presencia y la ausencia: 33, 51, 279; sobre las vías a la reducción: 69; y la conciencia del tiempo interno: 179, 182; y la esfera de lo propio: 196; y la modernidad: 254; y el tomismo: 259; vida y obra: 263-265; originalidad de: 263; y Heidegger: 265-272; e historia de la filosofía: 270-271; su obra y avances: 280, 281

Husserliana: 264

idealización: en ciencias exactas: 188-189; en tanto que retiene algún contenido: 190; identidad en: 190
Ideas I (Husserl): 264, 275
identidad: introducida como tema: 12, 13; como más allá de los lados, aspectos y perfiles: 30-31; e intencionalidad: 31; en multiplicidades: 39-46; de eventos históricos: 41; de objetos artísticos: 41-42; de eventos religiosos: 42-43; como no parte de la multiplicidad: 42-43; del yo: 45-46; a través de la presencia y la ausencia: 51-52; en el recuerdo: 85-86; en la imaginación: 92; en el recuerdo: la anticipación y la imaginación: 109-111; en palabras, imágenes y símbolos: 110; en intenciones categoriales: 117-121; como lo que es nombrado a través de las palabras: 121; y verificación: 129-130; del ego trascendental: 155-157; del yo como no-puntual: 161-163; en la conciencia del tiempo interno: 167, 176, 179-180; en las ciencias exactas: 190; de los objetos y la intersubjetividad: 192-194; del significado: 198-199; y la belleza: 220-221; y el eidos: 223-224; y la mera similaridad: 224, 229; *véase también* yo
ilusiones: en cuanto que no requieren entidades mentales: 24, 25; como modificadoras de la creencias: 60-61
imagen: como presencia sustituta: 50; como significado putativo: 100-101
imaginación: en contraste con el recuerdo: 91; cambia la modalidad: 91-92; y la identidad del objeto: 92; y la deliberación: 92-95; y la anticipación: 93-95; y la idealización: 188-189; y la intuición eidética: 225-227
incoherencia: y vaguedad: 136; como previa a la consistencia: 217
inconsistencia y vaguedad: 135-136
indeterminación en la ciencia: 191-192
indexicales: y el ego trascendental: 150, 154-155; en la actitud fenomenológica: 155-156; y la citación: 162-163; y la fuerza del ego: 163; y la actitud proposicional: 236-237; en filosofía: 247; y el hablante responsable: 255
indicaciones: descripción: 108-109; como no involucrando sintaxis: 108-109
individuos: experiencia de: 217; y universales empíricos: 229
Ingarden, Roman: 277
intencionalidad: como conciencia de algo: 17, 22; distinguida de las intenciones prácticas: 17; y el predicamento egocéntrico: 18; carácter público de: 19-22; variedades de: 22, 23; y la física: 23; y la identidad: 31; no equivalente a las intenciones vacías: 54-55; enriquecimiento de: 55; y la ciencia exacta: 186-187; en Husserl y Heidegger: 269
intenciones llenas: 27, 46
intenciones significativas: descripción: 100-101; como diferentes de la imaginación: 100; y la ausencia de objetos: 101; diferente de las intenciones perceptivas vacías: 101; en cuanto relacionadas con la sintaxis: 102; no son lo mismo que los sentimientos: 102; en cuanto establecen significado: 103-105; diferentes del figurar: 106-107
intenciones vacías: su definición: 46; variedades de: 47-48; *véase también* intenciones significativas
intersubjetividad: e identidad en multiplicidades: 44-45; y dominio categorial: 130 ; y mundo común: 192-194; como conocer a otra persona: 193-194; y corporalidad: 194-195; y la ausencia de otro yo: 195
intuición categorial: descripción: 115, 123; en cuanto confirmadora de una afirmación: 123-124
intuición eidética: su descripción: 224-232; y errores: 229-230; y necesidad negativa: 231; y reducción eidética: 231

intuición: e intenciones llenas: 47-48; no misteriosa: 48-49, 54; en contraste con las intenciones significativas: 104
Investigaciones lógicas (Husserl): 11, 263, 264, 265, 266, 269, 277

Jakobson, Roman: 278
Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung: 264
James, William: sobre la conciencia del tiempo: 172
Juan de Santo Tomás: 259

Kant, Immanuel: y conceptos: 125; sobre el reino de los fines: 149; fuente para Heidegger: 266; discutido por Heidegger: 271; utilizado por Husserl: 270
Kierkegaard, Søren: discutido por Heidegger: 271

Lacan, Jacques: 279
lados en la percepción: 27-30
La duquesa de Malfi (Webster): 41
La estructura del comportamiento (Merleau-Ponty): 274
La imaginación (Sartre): 273
«La trascendencia del ego» (Sartre): 273
Lecciones sobre la conciencia del tiempo interno (Husserl): 264
Leibniz, G. W.: y el racionalismo: 252; discutido por Heidegger: 271
lenguaje: y categorialidad: 116-117; y sintaxis: 137-139; e identidad del significado: 76-77
León XIII: 259
Leonardo da Vinci: 47
Leviatán (Hobbes): 258
Levinas, Emmanuel: 11, 272
Little Gidding (Eliot): 179
Locke, John: y el empirismo: 252; utilizado por Husserl: 270
lógica: y categorialidad: 132; y evidenciación: 205-206; relativa a la consistencia: 216
Lógica formal y lógica trascendental (Husserl): 264
Lo imaginario (Sartrte): 273
Lo voluntario y lo involuntario (Ricoeur): 274
Lutero, Martín: discutido por Heidegger: 271

Maquiavelo: y el racionalismo en política: 82; y el estado moderno: 250, 251; y la razón entendida como dominio: 256; y la vida política: 249
Maritain, Jacques: 259
Marx, Karl: sobre los todos y las partes: 39; y sociedades idealizadas: 230; y el estado moderno: 251
matemáticas: en contraste con la filosofía: 9, 16, 197; y mundo de la vida: 186-187, 190; fuente para Sartre: 274
Mays, Wolfe: 276
McIntyre, Ronald: 276
Meditaciones cartesianas (Husserl): 264, 273
Merleau-Ponty, Maurice: 11, 251, 274-275
Metafísica (Aristóteles): 33, 71
metáfora e incoherencia: 215
método: como intento de dominar la verdad: 207-208
Mill, John Stuart: sobre la creencia: 206
modernidad: y racionalismo: 207; políticas de la: 249-252; epistemología de la: 252-254; entiende la razón como dominio: 253
Mohanty, J. N., 277
momentos: como partes no-independientes: 34; considerados erróneamente como pedazos: 36-39
movilidad y corporalidad: 159-160
Mozart, Wolfgang Amadeus: 41
Mulligan, Kevin: 276
multiplicidades: e identidad: 39-46; visibles para la reflexión fenomenológica: 67; niveles nuevos y más altos en las intenciones complejas: 109-111
mundanés: como lenguaje en la actitud natural: 77, 233
mundo de la vida: y ciencia moderna: 15, 185; y ciencia premoderna: 186

mundo «extramental»: 20, 21, 37, 80, 84, 86, 269
mundo «intramental»: 86
mundo: como contexto último en la actitud natural: 58-59; creencia: 60-61; y error: 62; tratado en la actitud fenomenológica: 67; y estructura sintáctica: 140; y ego: 144; y temporalidad: 165; e intersubjetividad: 192-194
Munich, escuela de fenomenología de: 265
Murphy (Beckett): 20-21

neutralización: descripción: 64; preserva las intencionalidades en la actitud natural: 82; y la filosofía: 239-240
Newton, Isaac: y el mundo de la vida: 185; y la idealización: 188; y la indeterminación: 191-192; y el ocultamiento: 210; y el evidenciar: 210; y la intuición eidética: 226, 230
Nicklaus, Jack: 53, 54
Nietzsche, Friedrich: 279; y la posmodernidad: 254; discutido por Heidegger: 271
nóema: difiere del sentido y del significado: 77-78, 240-244; término usado en la actitud fenomenológica: 77-79, 241; no es una entidad mediadora: 78-80; etimología del: 79; y representación mental: 133
nóesis: término usado en la actitud fenomenológica: 77-79; no sustancializada: 79

Oakeshott, Michael: 251, 281
objetos categoriales: como identidades discretas: 117, 139; como comunicables: 117, 130-131; como en el mundo: 121-122; como usualmente ausentes: 123-124; y falsedad y contradicción: 131
objetos estéticos: identidad de los: 41-42
ocultamiento: presente en toda experiencia: 43; como esencial a la presencia: 208-211; como vaguedad: 209; como sedimentación: 209-210; y filosofía: 211; y el misterio en las cosas: 221
opinión pública y vaguedad: 137
Óptica (Newton): 188
oración: como mezcla de presencia y ausencia: 28; como identidad: 40-41
Ortega y Gasset, José: 277
Oxford English Dictionary: 202

Paci, Enzo: 277
palabras: e intenciones significativas: 100-101; en cuanto que impregnan la experiencia: 103-104; como incluyendo sintaxis: 108-109; e identidad del significado: 199
partes abstractas: 36
partes y todos: introducción: 12, 13; tratamiento de: 33-39; y análisis filosófico: 36-39; necesidad en las secuencias de: 38-39; y la génesis categorial: 114-115; y la categorialidad: 118; y sintaxis: 138; y racionalidad: 150; en la conciencia interna del tiempo: 167, 179
Patočka, Jan: 277
pedazos: como tipo de parte: 34; en el análisis filosófico: 36, 37
percepción: transformación interna y externa de: 14; y lados, aspectos, perfiles: 27-31; dinámica: 28; revivida en el recuerdo: 87-88; modificada por el recuerdo y la imaginación: 95-96; modificada por las intenciones significativas: 100; modificada por las palabras: 104; y figurar: 105-107; humanizada por la categorialidad: 120, 140
perfiles: concepto de: 29; y partes y todos: 37; en imágenes: 106
Pfänder, Alexander: 275
Philosophy and phenomenological Research: 274
Platón: y la fenomenología: 10; y las apariencias: 11; y la identidad: 33; y la conciencia del tiempo interno: 182; su *República*: 229; nuevo «tropo musical», 258; discutido por Heidegger: 271; estudiado por Gadamer: 278

Plotino y la conciencia del tiempo interno: 182
Política (Aristóteles): 230
poner entre paréntesis: en fenomenología: 66; diferente del entrecomillar: 242
posmodernidad: y la condición cultural presente: 12; en cuanto sucesora del racionalismo de la modernidad: 83, 254
Pound, Ezra: 21
predicamento egocéntrico: su descripción: 18; y ciencias del cerebro: 19; y relativismo: 19; su superación en la fenomenología: 21, 24, 268; no puede ser condición original: 61; y categorialidad: 114; y la vida política: 258
presencia y ausencia: como tema original en la fenomenología: 13, 33, 46; en la percepción: 27-29; y la identidad: 49; en la memoria y la imaginación: 87-88, 97; mal manejadas en la actitud natural: 97; en la conciencia del tiempo interno: 167
presencia: entendida en contraste con la ausencia: 51; variedades de: 52-53
presente vivo: no episódico: 170-171; involucra un tipo especial de sucesión: 171-172; incluye protención y retención: 172; diagramado: 173; comparado con un punto en una línea: 174-175; disfruta de una doble intencionalidad: 176; *véase también* conciencia del tiempo interno
propaganda e imaginación: 93
propio: esfera de lo: 195-196
proposiciones: concepto de: 14; como estados de cosas en cuanto propuestos: 126-128, 234; sintaxis y contenido de: 213-215; *véase también* reflexión proposicional
protención: 172-175, 180
psicologismo: definición: 145-147; y verdad: 146, 206

racionalismo: de la modernidad: 83; trata de superar la ocultación: 211
razón prefilosófica: preservada por la fenomenología: 82
razón: más que abstracción de universales: 149-150; y partes y todos: 150; como pública: 152-155; e identidad del significado: 198-199; entendida por la modernidad como dominio: 253; y política: 258
realismo de la fenomenología: 31, 269
reconocimiento: acto de: 52
recuerdo (memoria): e identidad del objeto recordado: 85-86; e imágenes mentales: 85-87; en cuanto diferente del figurar: 86; como revivir experiencias anteriores: 88; base nerviosa para el: 88; y los errores: 89; y el yo: 89-90; y los arrepentimientos: 90-91; y la imaginación: 91; y el cuerpo: 161; y la conciencia del tiempo interno: 176
reducción: fenomenológica: 65; importancia de: 80-81; eidética: 231
reflexión apofántica, *véase* reflexión proposicional
reflexión proposicional: introducción: 15; descripción: 127-128; y la verdad de corrección: 127, 200-201; diferencia respecto de la reflexión fenomenológica: 235-244; en cuanto parcial en su alcance: 237-238; al servicio de la verificación: 238-239; previa a la reflexión fenomenológica: 243; ilustrada por las tiras cómicas: 245; en tanto que da ocasión a la filosofía: 246-247
religión: e identidades en multiplicidades: 42-43; y fenomenología: 260-261
retención: y recuerdo: 171-176; descripción: 172-174
revelación: verdad de: 200
Ricoeur, Paul: 11, 275
Rilke, Rainer Maria: discutido por Heidegger: 271
Rota, Gian-Carlo: 9
Ryle, Gilbert: 281

San Agustín: fuente para Heidegger: 266
San Anselmo: 259, 260
Santo Tomás de Aquino: 260; fuente para Heidegger: 266
Sartre, Jean-Paul: 11, 251, 273-274, 279
Scheler, Max: 271-272, 280
Schleiermacher, Friedrich: 278
Schutz, Alfred: 252, 276, 280
sedimentación: 209-210
sentido, *véase* conceptos, significado
Schelling, Friedrich: y el idealismo: 252
Shpet, Gustav: 278
significado: como no una entidad mediadora: 14, 101, 124-130; su identidad: 39-40; establecido por intenciones significativas: 104-105; y la teoría de la verdad como correspondencia: 125; como objetos en cuanto propuestos: 126-128; y palabras: 199; en cuanto que requiere una sintaxis correcta: 213-214
Silesius, Angelus: discutido por Heidegger: 271
símbolos, *véase* indicaciones
Simon, Yves R., 259
Simons, Peter: 276
sincategoremáticos como sintaxis: 138, 212
sintaxis: e intenciones significativas: 102; no está presente en los signos indicativos: 108-109; y la categorialidad: 113-114, 120; y el lenguaje: 116-117, 137-139; y la presentación: 138; y el todo: 140; como indicación del pensar: 140; interpretada biológicamente: 145; y el significado de los enunciados: 212-214; presupuesta por falsas proposiciones: 214-215; y la reflexión proposicional: 236-237
Smith, Barry: 276
Smith, David Woodruff: 276
soberanía: en la política moderna: 250-251; diferente de las repúblicas: 256-257
Sócrates y la variación imaginativa: 230
sofistas: y las apariencias: 11; escepticismo de: 33; y negaciones de las necesidades eidéticas: 228
Sokolowski, Robert: 277
Spinoza, Baruch: y el racionalismo: 252
Strauss, Leo: 251
Ströker, Elisabeth: 264
Suárez, Francisco: 259; fuente para Heidegger: 266
Sueño de una noche de verano (Shakespeare): 48
sueños: 95

tacto y corporalidad: 158-159
temporalidad: subyace a la identidad del yo: 15; tres niveles de: 165-166; y olvido: 176
Tennstedt, Klaus: 41
teoría de conjuntos: paradojas de la: 62
teoría de la verdad como correspondencia: y los significados: 125; definida como desencomilladora: 129, 235; y corrección: 199-200
tiempo interno: 165-166
tipicidad: 224
tiras cómicas: como ilustración de la reflexión fenomenológica: 244-246
Tocqueville, Alexis de: 251
tomismo: y la fenomenología: 16, 259-261; en Lublin: 277
trascendental, significado de: 76-77
trascendentalés: como lenguaje en la actitud fenomenológica: 77, 84, 233
trivialidad de las aserciones filosóficas: 75, 228
Troilo y Cressida (Shakespeare): 158
Truman, Harry: 105, 108

universales empíricos: su definición: 224; en cuanto que controlan intuiciones eidéticas: 230-231

vaguedad: como hablar sin pensamiento: 133-135; en contraste con la ignorancia y el error: 134; y contradicción e

incoherencia: 136, 215-216; y la opinión pública: 137; y la deliberación práctica: 137; y el ego trascendental: 149; en Husserl y en Heidegger: 270
Van Breda, Herman Leo: 272
Vanni Rovighi, Sofía: 277
variación imaginativa: descripción: 225-227; y la filosofía: 227
verdad: y entidades mediadoras: 14; como para ser dominada por el método: 74; en cuanto se alcanza en la actitud natural: 82; estudiada por la filosofía: 83-84, 233-234; y sintaxis: 138; de corrección: 199-200; de revelación: 200; basada en la experiencia de individuos: 217
Vergegenwärtigung und Bild (Fink): 264
vías a la reducción: concepto de: 68; ontológica: 69-71, 74; cartesiana: 71-74

Walter, Bruno: 41
Weber, Max: 280
Webster, John: 41
Wojtyla, Karol: 277

yo: como agente de la verdad: 14; como identidad en multiplicidades: 45-46; en la actitud natural: 59-60; como parte del mundo: 62-63; acrecentado en la reflexión filosófica: 65; y el recuerdo: 89-90; establecido en el desplazamiento: 90, 95-96; en cuanto anticipado: 93-95; en acción sintáctica: 140; destacado como agente: 163; en la conciencia del tiempo interno: 179; *véase también* ego

Zubiri, Xavier: 277
Zuinglio: fuente para Heidegger: 267

❖ 8 ❖

Fin del Índice
Analítico y Onomástico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

CAPÍTULO I
¿QUÉ ES LA INTENCIONALIDAD Y POR QUÉ ES IMPORTANTE? 17

CAPÍTULO II
LA PERCEPCIÓN DE UN CUBO COMO UN PARADIGMA DE EXPERIENCIA CONSCIENTE 27

CAPÍTULO III
TRES ESTRUCTURAS FORMALES EN LA FENOMENOLOGÍA 33

CAPÍTULO IV
PRIMER ENUNCIADO DE LO QUE LA FENOMENOLOGÍA ES 57

CAPÍTULO V
PERCEPCIÓN, MEMORIA E IMAGINACIÓN 85

CAPÍTULO VI
PALABRAS, IMÁGENES Y SÍMBOLOS 99

CAPÍTULO VII
INTENCIONES Y OBJETOS CATEGORIALES 113

CAPÍTULO VIII
FENOMENOLOGÍA DEL YO 143

CAPÍTULO IX
TEMPORALIDAD 165

CAPÍTULO X
EL MUNDO DE LA VIDA Y LA INTERSUBJETIVIDAD 185

CAPÍTULO XI
RAZÓN, VERDAD Y EVIDENCIA 197

CAPÍTULO XII
INTUICIÓN EIDÉTICA 223

CAPÍTULO XIII
DEFINICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA 233

CAPÍTULO XIV
LA FENOMENOLOGÍA EN EL CONTEXTO HISTÓRICO ACTUAL 249

APÉNDICE
LA FENOMENOLOGÍA EN LOS ÚLTIMOS CIEN AÑOS 263

Bibliografía 283
Índice analítico y onomástico 289

Fin de la Obra

De la transparencia
azul y verde y matinal
landas escapadas
al rojo y amarillo anochecidos
landas gastadas
ubre/urbe dos umbrales
ubérrimo/umbroso
y quien lo mire:

ROBERT SOKOLOWSKI

Introducción a la fenomenología

QUE SE IMPRIMIÓ EN EL MES DE
DICIEMBRE DE 2012, EN EL TALLER DE
DISEÑO, IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN
jitanjáfora MORELIA EDITORIAL
A CARGO DE JOSÉ MENDOZA LARA,
DE LA CALLE DE CORREGIDORA 712
EN EL CENTRO HISTÓRICO
DE MORELIA, MICHOACÁN, MÉXICO, 58000
QUE LA EDICIÓN ES DE 500 EJEMPLARES
Y QUE CONSTA: *TOLLE, LEGE*

fenomenología

fenomenología
SERIE

ISBN: 978-607-95854-5-7

FILOSOFÍA
FENOMENOLOGÍA

Tollé, Lege

RED UTOPÍA, A.C.
jitanjáfora MoRELIA Editorial

fenomenología

13

SERIE

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

ROBERT SOKOLOWSKI

RED UTOPIA, A.C.

Jitanjáfora

Morelia EDITORIAL

Kat 2012